

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



EL CORAZÓN DE JESÚS Y EL MUNDO MODERNO
Mons. Adolfo Tortolo

**LUTERO, LOS BURGUESES Y LOS PRÍNCIPES
DE ESTE MUNDO**
Rubén Calderón Bouchet

LA FILOSOFÍA EN DESORDEN
Thomas Molnar

MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
Mons. Juan Rodolfo Laise

**LÍNEAS DE ESPIRITUALIDAD EN LA DEVOCIÓN
AL SAGRADO CORAZÓN**
José Luis de Urrutia S. J.

PARA UNA FILOSOFÍA DE LOS ÁNGELES
José María de Estrada

LA EXPERIENCIA MÍSTICA
Alberto García Vieyra O. P.

14

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Hernán H. Quijano Guesalaga.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

Año 5 — Nº 14

Segundo cuatrimestre de 1977

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.353.692

INDICE

Editorial	3
Mons. Adolfo Tortolo <i>El Corazón de Jesús y el mundo moderno</i>	9
Jorge Martínez Albaizeta <i>Prometeo</i>	20
Rubén Calderón Bouchet <i>Lutero, los burgueses y los príncipes de este mundo</i>	21
Thomas Molnar <i>La filosofía en desorden</i>	47
Ignacio B. Anzoátegui <i>Romancillo del Señor San José</i> ..	58
José María de Estrada <i>Para una filosofía de los Angeles</i>	61
Ordenaciones	79
José Luis de Urrutia S.J. <i>Líneas de espiritualidad en la devoción al Sagrado Corazón</i> ..	81
Alberto García Vieyra O.P. <i>La experiencia mística</i>	99
José Gabriel Brochéro <i>Las Dos Banderas</i>	111
Juan Rodolfo Laise <i>Misión de la Universidad Católica</i>	125
Documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe	133
Bibliografía	135

Los grabados de las páginas 8 y 60 han sido hechos por Juan Antonio Ballester Peña. La viñeta de la página 98 pertenece a Francisco Fornieles.

EDITORIAL *

En este día de gozo para el Seminario, cuando se ve intuitivamente un nuevo fruto de sus trabajos y esfuerzos, en la ordenación de uno de sus hijos, quizá alguien espere haga la apología del sacerdocio católico. Pero creería que la mejor apología que se pueda hacer del mismo es repetir lo ya tan sabido, que tal vez por sabido y oído no diga mayor cosa a quienes lo oyen y que sin embargo es la realidad más excelsa y sublime que se pueda evocar cuando se habla del sacerdote: *Sacerdos alter Christus. El Sacerdote, otro Cristo.*

¿Qué más podemos decir, que no se encuentre contenido y rebasado en esta sublime realidad? El sacerdote, nos dice Pío XII, es otro Cristo, ya que está señalado con un carácter indeleble, que le hace imagen viva de nuestro Salvador; el sacerdote hace las veces de Jesucristo que dijo: "Como el Padre me envió también yo os envío" (Jn. 20, 21), "el que a vosotros escucha, a mí me escucha" (Lc. 10, 16). Es imagen viva del Salvador por esa identidad ontológica y sacramental, que no se ve ni se palpa con los sentidos, pero que se capta con mucha más certeza y seguridad con la mirada de la fe; esa identidad es la realidad más extraordinaria y sublime que podamos presenciar en esta tierra y es tan real y profunda que el sacerdote, cuando realiza el sacramento para el cual fundamentalmente ha sido ordenado, no dice: *Tomad y comed, este es el Cuerpo de Cristo*, ni: *tomad y bebed, esta es la Sangre de Cristo*, sino que categóricamente afirma: *Tomad y comed, este es mi Cuerpo, tomad y bebed, esta es mi Sangre!* Es cierto que no realiza los gestos, ni pronuncia las palabras en el solo nombre propio, sino en el del mismo Cristo; pero Este, en virtud de aquellas palabras, se constituye presente ahí, bajo las apariencias del pan y del vino, sometido a la obediencia de aquel a quien El mismo eligió para constituirlo en el continuador de su obra según sus propias palabras: "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido, para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca". Y cuando absuelve al pecador —recordemos que perdonar pecados es propio de Dios y por ello los judíos afirmaron

* Homilía predicada por el P. Silvestre C. Paul, con motivo de la Primera Misa del seminarista Alberto H. Casas Riguera.

que Jesús blasfemaba— no lo hace con palabras de Cristo sino que categóricamente afirma: “Yo te absuelvo de tus pecados, en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo”. Es que esa identidad con Cristo lo autoriza a realizar estos gestos y proferir estas palabras; identidad que se realizó con la transformación efectuada por la imposición de las manos del Obispo en el acto de la ordenación sacerdotal. Es lo que hemos presenciado y lo ha vivido el nuevo sacerdote apenas medio día atrás, cuando dejó de ser un simple cristiano y se modeló más íntimamente con Cristo.

Esta transformación, con todo lo que ella significa y todo lo que ella exige, me lleva como de la mano a lo que puede ser el tema de estas pobres palabras que quieren ser como una meditación en voz alta, enderezada de modo especial a este nuevo hermano en el sacerdocio y a todos los seminaristas que a él aspiran.

Es una ley que en el Cuerpo Místico que es la Iglesia, toda dignidad lleva aneja una responsabilidad, y la dignidad del sacerdocio no podía escapar a esta ley. Por eso mismo, ayer, el Obispo, antes de imponerle las manos al ordenando, ante todo el pueblo le dirigió estas graves palabras: “Y tú, querido hijo, que vas a ser ordenado presbítero, debes realizar, en la parte que te corresponde, la función de enseñar en nombre de Cristo, el Maestro. Transmite a todos los hombres las Palabras de Dios que has recibido con alegría. Y al meditar en la Ley del Señor procura creer lo que lees, enseñar lo que crees y practicar lo que enseñas”. Frente a la Palabra de la que ha sido constituido custodio y transmisor el sacerdote, antes que nada, debe frecuentarla en una lectura asidua y meditada para compenetrarse de las verdades que ha de creer de modo que, una vez creídas, las pueda enseñar y enseñándolas, más que con su palabra lo haga con su vida toda. Para ello es necesario que “medite cuidadosa y diligentemente las provechosas verdades que el Espíritu Santo nos brinda en la Sagrada Escritura y que comentan los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia”, nos recuerda Pío XII, para que se hagan carne en su vida.

Sólo de esta manera se irá configurando con Cristo, sumo y eterno Sacerdote, Pastor y Maestro, y logrará creer lo que lea, enseñar lo que crea y practicar lo que enseñe; su enseñanza será así un “verdadero alimento para el pueblo de Dios” y su vida “un estímulo para los discípulos de Cristo” de modo que su palabra y su vida irá “edificando la casa, que es la Iglesia de Dios”, como se lo recuerda el Obispo en su misma alocución al ordenarlo. Y continúa: “te corresponde también la función de santificar en nombre de Cristo”. Es evidente que quien primariamente santifica es Cristo. “Para eso he venido al mundo, nos dice, para que tengan vida y la tengan en abundancia”. Pero Cristo santifica empleando medios con los que derrama

su vida sobre las almas. Esos medios son principalmente los sacramentos, en función de los cuales, y de modo particular del sacramento de la Eucaristía, el sacerdote ha recibido participativamente el sacerdocio de Cristo. Una es la víctima y uno el oferente principal, pero que continúa su obra de santificación mediante la instrumentalidad de los oferentes secundarios “por cuyo ministerio alcanza su plenitud el sacrificio espiritual de los fieles, el que por sus manos será ofrecido sobre el altar en celebración incruenta”. De ahí nace la necesidad de que el primer santificado sea el sacerdote para que pueda tratar santamente las cosas santas. Mediador entre Dios y los hombres, está destinado a hacer descender hasta éstos los bienes celestiales y elevar hasta el Señor las necesidades de los hombres.

Pero no puede ser un simple puente en esta circulación de bienes; no puede ser una simple acequia en este torrente de gracias, sino que tiene que participar vivencialmente en este sublime intercambio con una participación activa en la santidad divina. De aquí que la Iglesia, por medio del Obispo, diga al ordenando: “Date cuenta de lo que haces e imita lo que conmemoras de tal manera que al celebrar el misterio de la muerte y resurrección del Señor, te esfuerces por hacer morir en ti el mal y procures caminar en nueva vida”. El antiguo Pontifical Romano en el ritual de ordenación de sacerdotes más explícitamente decía: “Procurad mortificar vuestros miembros de todos los vicios y concupiscencias. Vuestra doctrina sea medicina espiritual para el pueblo de Dios; el perfume de vuestra vida sea gozo de la Iglesia de Cristo; para que con la predicación y el ejemplo edificuéis la casa, esto es, la familia de Dios”.

La santidad es el pre-requisito de todo apostolado, si por tal entendemos la extensión del Reino de Dios entre los hombres. Por eso la vida del sacerdote, íntegramente inmune de todo pecado, más excelente que la del simple cristiano, debe “estar escondida con Cristo en Dios”. Adornado con la eximia virtud que su dignidad exige, debe dedicarse a completar la obra redentora a la que ha sido destinado por la ordenación sacerdotal. Este es el programa de vida que libremente ha elegido, y por lo mismo ha de ser santo, porque santo es su ministerio: “Imita lo que conmemoras”.

El sacerdote, al estar en íntimo contacto con los misterios sagrados, no puede menos que sentir un anhelo vehemente de conformar su vida con la excelsa dignidad de que está adornado y de orientarla hacia el sacrificio de sí mismo, puesto que debe ofrecerse e inmolarse con Cristo. Por lo mismo, no sólo deberá celebrar la Santa Misa, sino que la deberá vivir íntimamente; sólo así podrá recibir esa fuerza sobrenatural que lo transformará totalmente y lo hará partícipe de la vida de sacrificio del Redentor.

Escuchemos a San Pablo. Queriendo impulsar a los fieles de Roma a la santidad, les escribe estas palabras: "Revestíos de Cristo". Este mandato toca de modo especial al sacerdote. Si quiere participar de la gloria de Cristo resucitado, deberá primero asimilarse al Cristo del Calvario. Significa esto que deberá poner su alma en estado de víctima, para participar interiormente en el sacrificio de Cristo. Deberá reproducir en sí lo que realiza en el altar del sacrificio.

Mis hermanos: muchas consideraciones más podríamos hacer en torno a este tema tan rico y provechoso para nuestras vidas de sacerdotes, pero no quiero abusar de vuestra atención. Aunque os invito a escuchar aún al Obispo que así habla en su alocución previa a la imposición de manos: "Al introducir a los hombres en el pueblo de Dios por el bautismo, al perdonar los pecados en nombre de Cristo y de la Iglesia por el sacramento de la penitencia, al dar a los enfermos el alivio del óleo santo, al celebrar los ritos sagrados, al ofrecer durante el día la alabanza, la acción de gracias y la súplica no sólo por el pueblo de Dios sino por el mundo entero, recuerda que has sido escogido entre los hombres y puesto al servicio de ellos en las cosas de Dios".

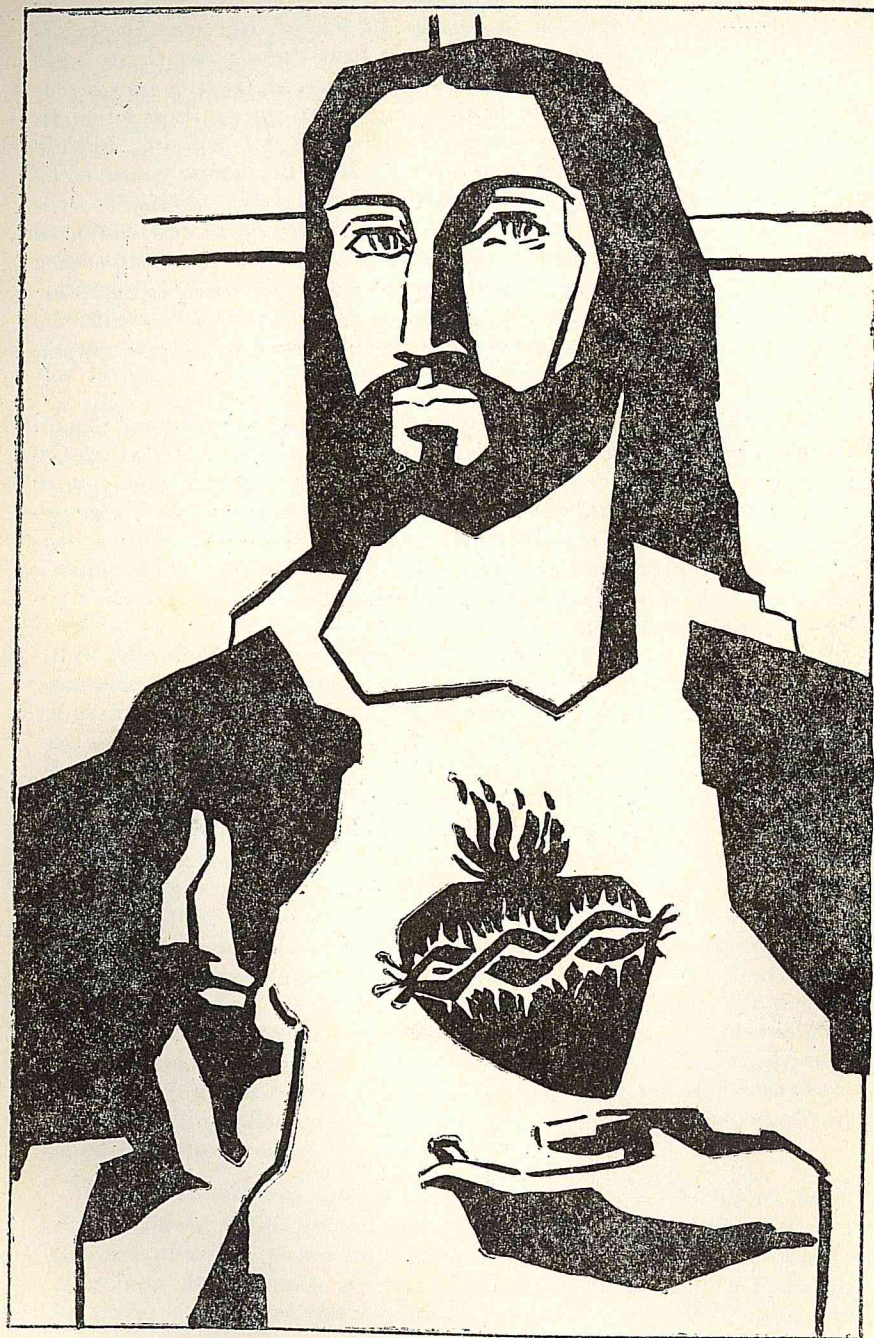
Nadie es ordenado sacerdote para sí mismo. Si lo es, es en función de servicio para sus hermanos, los hombres, pero según una función específica: en las cosas de Dios. Al ser dispensadores de los misterios de Dios, como nos dice el Apóstol San Pablo (I Cor. 4, 1), los sacerdotes están obligados a servir a Cristo en perfección de caridad y a dedicarse a la salvación de sus hermanos con todas sus energías. Son los apóstoles de la luz, son los apóstoles de la gracia y del perdón, son los apóstoles de la caridad, y por lo mismo deberán dedicarse con todas sus fuerzas a que la luz ilumine a todo hombre, a que la gracia y el perdón alcance a toda alma y que la caridad abrace a todos sus hermanos. En su encíclica "Mediator Dei" Pío XII nos dice: "Es absolutamente cierto que Cristo es sacerdote, mas no para sí, sino más bien para nosotros, presentando al Eterno Padre los votos y sentimientos religiosos en nombre de todo el género humano; es igualmente víctima, pero también para nosotros, puesto que se inmoló en lugar del hombre pecador". Y bien: si nuestro sacerdocio es participación del sacerdocio de Cristo, se sigue que, además de tener nosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, como nos dice el Apóstol Pablo, también nuestro sacerdocio debe tener las mismas características que las del sacerdocio de El. Debemos ser sacerdotes para nuestros hermanos los hombres.

Querido Alberto, queridos seminaristas: Creería que en estas pobres palabras tenéis trazado un programa de vida. Que quizá podréis volver a ellas con provecho, toda vez que la duda o la obscuridad asalte a vuestras mentes y no veáis claro en vuestra acción. Todo esto lo ha dicho mejor que yo y sintéticamente S. Pedro Crisólogo, en una

advertencia a un sacerdote, y por vuestro bien no me resisto a transcribir sus palabras: "Que seas sacrificado y sacerdote de Dios. No pierdas lo que te dio y concedió la Divina Autoridad. Revístete de la túnica de la santidad, ciñete el cingulo de la castidad; sea Cristo velo de tu cabeza; la cruz esté como baluarte sobre tu frente; guarda sobre tu pecho el sacramento de la ciencia divina; quema incesantemente el perfume de la oración; empuña la espada del espíritu; haz de tu corazón un altar y así resuelto ofrece a Dios tu cuerpo como víctima... Ofrece la fe para que la perfidia sea castigada; practica el ayuno para que cese la voracidad; ofrece el sacrificio de la castidad para que muera la liviandad; haz que reine la piedad para que desaparezca la impiedad; ejercita la misericordia para que se destruya la avaricia; e inmola incesantemente la santidad para que se corrija la estulticia; así tu cuerpo será tu hostia, siempre que no sea herido por ningún dardo de pecado".

¿Qué más podría agregar a estos hermosos pensamientos? Nada. Solamente quisiera decirte, querido Alberto, que esta Virgen del Cenáculo, que ha visto crecer tus deseos y tus esperanzas, que conoce tus gozos y tus tristezas, tus triunfos y tus fracasos en tu vida de seminarista, te conduzca a lo largo de toda tu vida de sacerdote a configurarte más y más con Cristo, hasta que llegue tu hora y ella misma te lleve de la mano a la presencia del mismo Jesucristo, gloria y corona de todos los santos.

P. SILVESTRE C. PAUL
Rector del Seminario
Director de MIKAEL



EL CORAZÓN DE JESÚS Y EL MUNDO MODERNO

Entre las realidades del mundo sobrenatural aparentemente destinadas a ir muriendo poco a poco —aun reconociéndoseles algún valor— se contaba la devoción al Corazón de Jesús. Ciertamente no morirá. En todo caso está resurgiendo, reverdecida, a pesar del crudo invierno soportado.

Los Sumos Pontífices —custodios de la Verdad revelada—, especialmente a partir de Pío IX, tomaron como empeño irrenunciable de su deber pastoral, defender, incrementar e iluminar el contenido teológico, pastoral y místico de la expresión consagrada: “Corazón de Jesús” como objeto de adoración, de devoción y de culto.

Pío XI en su “Miserentissimus Redemptor” y Pío XII en su “Haurietis Aquas”, recogieron la luz convergente de la Biblia, del Magisterio y de las Experiencias de los Santos en dos Encíclicas de valor universal. Ambos Documentos son perdurables; pertenecen al depósito de la Fe, aun cuando en ellos no haya definición alguna ex cátedra.

I. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA

Dos citas de ambos documentos señalan la densidad doctrinal y teológica de los mismos, que rebasan lo estrictamente piadoso para introducirnos en todo el Misterio de la Redención obrada por Cristo Jesús.

“...En este signo —el Corazón de Jesús— y en esta espiritualidad que de él resulta se contiene la **síntesis de todo el cristianismo y la mejor norma de vida**, porque es la que con más facilidad lleva a conocer íntimamente a Cristo y con más eficacia impulsa a amarle con ardor y a imitarle con exactitud” (Pío XI).

“El Corazón de nuestro Salvador expresa, en cierto modo, la imagen de la Persona divina del Verbo, y al mismo tiempo su doble naturaleza humano-divina, y en él podemos considerar no solamente un símbolo, sino también como la síntesis de toda nuestra Redención” (Pío XII).

Quisiéramos comenzar con una definición que ilumine desde el primer momento la fundamentación teológica de este humilde trabajo:

Corazón de Dios = amor infuso de Dios
Cuando hablamos del Corazón de Jesús, entendemos el Amor Infinito de Dios que, desbordando desde el seno de la Trinidad, se vuelca en Jesucristo, y hace partícipes del Don de su plenitud y de su vida a todos los que quieran recibirlo. O, más brevemente, el Amor divino y eterno, volcado en Cristo, hecho visible en Él, y desde Él desbordando riquezas celestiales, ofrecidas a toda la humanidad.

Este misterio del Amor divino desbordante se inicia concretamente en la Encarnación del Verbo, se consuma en la Cruz y en la Resurrección.

Como Cristo es Dios y Hombre verdadero, su Amor será divino-humano al mismo tiempo, producido por la gracia insondable de la unión hipostática, al ser deificado el "totus homo" que es Jesús: Cuerpo, Sangre, Alma y vida humana. Desde entonces este Corazón será el símbolo, el signo, el índice, la expresión cabal de ese Amor divino-humano.

El hombre —creatura predilecta de Dios—, compuesto de cuerpo y alma, necesita una forma sensible para que sea más hondo y más asimilable el contenido de este misterio, y para que su vida en el interior de Cristo sea más plena y más profunda. Y así el Amor de Dios se corporizó, tomó rostro humano, y se hizo visible.

Este misterio es obra del Amor trinitario, del Amor que por su propia virtud es difusivo y transformante, Amor que se encarna en Cristo, y se centra en Cristo. Desde entonces se dan en Él, el Amor eterno que es común a toda la Trinidad, el Amor sobrenatural infuso, y el Amor humano propio de su condición de hombre.

El Amor divino y el Amor humano concurren en Cristo con todas sus sobreeminentes virtudes. En Él habita la divinidad corporalmente y todas las cosas subsisten en Él. De esta realidad —Cristo Dios y Hombre— nacen las innumerables riquezas celestiales que infunden en las almas el culto y la devoción al Sagrado Corazón, en síntesis de Pío XII.

Las dos vertientes —Vida divina y Vida humana de Jesús— se identifican por obra del Amor. Su expresión, su sello, su signo de identificación es éste: el Corazón de Jesús.

II. EL SÍMBOLO

La lucha por las palabras en el campo teológico no fue en

realidad lucha por las palabras sino por el contenido auténtico de algunas de ellas. En el contenido de estas palabras estuvo siempre subyacente la misma fe y su debida explicitación.

Las palabras: **Corazón de Jesús** pasaron a ser centro de polarización teológica, rodeada de una constelación de verdades, ordenadas casi todas ellas a nuestro vivir en Cristo y a la respuesta que se ha de dar a quien "nos amó primero" (San Juan).

Lo que más importa es el contenido de las palabras, no su grafía o su fonética. Y en nuestro caso el contenido radicado de un modo u otro en esta palabra-símbolo: el Corazón corporal de Jesucristo.

El contenido de la palabra "corazón" es tan antiguo como el hombre. El corazón es la síntesis viva del ser humano; es la expresión más profunda de su yo. Desde la prehistoria, el corazón se ha convertido en el símbolo y el signo del amor.

A medida que el hombre se perfecciona, las potencias del alma —inteligencia y voluntad— se intercomunican más plenamente. El corazón se enriquece con la inteligencia y la inteligencia con el corazón. Es allí, en el corazón, donde se gestan las grandes decisiones, y por él pasan los grandes impulsos hacia el heroísmo, hacia el bien, hacia la santidad.

El corazón es la sede del don de sí mismo. Al dar el corazón entendemos darnos todo, es decir, con la gama infinita de realidades y de valores que hemos recibido y hemos cultivado.

El caldo propicio y el ambiente para que el corazón se enriquezca con múltiples quilates es la amistad, la que a su vez vive y crece dentro del corazón humano.

Los teólogos señalan que si —por un imposible— Dios fuera sólo inteligencia no habría creado el mundo, ni habría creado cosa alguna. Viviría sólo dentro de Sí mismo. Pero como Dios es Amor y el amor produce éxtasis, le urge comunicarse y darse al mismo tiempo. El amor se exterioriza. La inteligencia, en cambio, cuanto más se perfecciona en su entender, más se interioriza. El corazón tiende a la acción, provocado, sobre todo, desde afuera.

A los santos consagrados a servir, especialmente en el ámbito de la caridad, se los llama siempre "grandes corazones". Esta expresión es, ciertamente, pequeña cuando se trata de los santos, y mucho más pequeña aún cuando se refiere a Dios, pero es la palabra cumbre en el ámbito de las relaciones personales.

El corazón es, además, un puente tendido entre Dios y el hombre, entre el tiempo y la eternidad. La intuición es una de

sus cualidades instintivas. "Me lo dice el corazón" es expresión sagrada que actúa a modo de subconsciente.

La razón no siempre capta las razones del corazón (Pascal). Sin embargo, allí están, superando las contrapruebas del tiempo. Y por lo general triunfan.

Al corazón del hombre bueno hay que reconocerle, como valores casi innatos, la nobleza, la ternura, la sed de sacrificio, la capacidad de inmólación, la compasión por el prójimo y el necesitado, la cordialidad en el trato habitual, el coraje en los momentos áridos. Finalmente, aunque no en último término, hay que reconocerle la maravillosa virtud de la misericordia, atributo privativo de Dios, comunicado por el mismo Dios a las almas de buen corazón.

No habría santos, no habría mártires, si no hubiera corazones.

El día de su Encarnación el Hijo de Dios asumió un corazón humano. Fue entonces cuando se produjo esa maravillosa e irrepetible conjunción entre Dios y el Hombre que es Jesús.

También en Jesús el corazón es un órgano físico de su Cuerpo. Pero substancialmente unido a la Segunda Persona de la Trinidad. Este Corazón personificó, desde el primero de sus latidos, el Amor divino-humano. Y por la misma riqueza que descubre el uso de las palabras densas, por la fuerza de sus contenidos, pasó a recibir el culto de adoración que ciertamente le es absolutamente debido. El Corazón de Jesús se convirtió en símbolo real del Amor eterno de Dios.

Realmente será siempre nueva la vigorosa afirmación del evangelista San Juan: "Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su propio Hijo". Y lo dio bajo el signo del Amor, "por pura misericordia", dirá San Pablo.

III. LA PEDAGOGÍA DIVINA Y LA VOZ DEL ESPÍRITU SANTO

El Corazón de Jesús es esencialmente el Amor infinito de Dios que corre por las venas de Cristo. El misterio de ese Amor infinito comenzó con la inhalación del Espíritu Santo sobre todo el universo. La misma creación así como la redención caen bajo la ley del Amor.

A lo largo de los siglos Yahveh, el Señor, fue preparando las alumbraciones de este misterio. Por eso toda la Biblia es una esperanza reveladora de este Amor que se encarnará primero para luego expandirse copiosamente sobre la Iglesia futura, sobre los hombres y el cosmos. En el curso de esta larga trayectoria

—verdadera ruta de Yahveh— entra en juego la pedagogía divina cuya característica es ir conduciendo primero de la oscuridad a la penumbra y luego de la penumbra a la plena luz.

Las grandes gestas de Yahveh consistieron en la preparación progresiva de los caminos para el reencuentro a través de Cristo.

El descubrimiento y la experiencia de Dios significó para Abraham el toque con el Absoluto, con el Invisible; como envuelto en llamas, obedeció a Yahveh, lo adoró, creyó en Él, lo amó y se dejó conducir por Él. Toda la historia de la Alianza responde al designio de este encuentro personal entre Dios y el hombre de su confianza.

Para Moisés (Deut. 32) Yahveh fue el águila que expandió sus alas, cubrió a Israel, y lo salvó de Egipto.

Los textos de Oseas (cap. XI) parecen resonar aún con una fuerte carga de nostálgicos recuerdos y dolorosos reproches. "Cuando Israel era un niño, Yo lo amé y de Egipto llamé a mi hijo... Yo enseñé a caminar a Efraín y lo llevé en brazos, pero no reconoció mis desvelos". Yahveh se convertirá entonces en misericordia y en perdón. "Con lazos humanos los atraeré, con vínculos de amor. Yo sanaré sus rebeldías y los sanaré de corazón".

Isaías hace aún más tierna la ternura divina. "¿Puede una madre olvidarse de su hijo y no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvidara, Yo jamás podré olvidarme de ti" (Is. 49).

Jeremías se apoya en una realidad más profunda. Anticipándose a la gran culpa de Israel, vuelve al punto esencial de origen: "He amado con amor eterno. Por eso te he atraído, compadecido de ti" (Jer. 31).

El soplo del amor a través del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento está saturado del misterio del Amor de Dios, hecho y revestido sobre todo de misericordia, de paciencia divina, y de invitación a la conversión.

El Nuevo Testamento es la gran epifanía del Amor de Dios hecho carne en Jesucristo. Con Él, el misterio de la condescendencia divina ha bajado al corazón del mundo. El testimonio de la veracidad de Dios a sus promesas es ese niño que acaba de nacer y que viene a derramar misericordia y no a imponer castigos. Esta es su voz de orden: "Quiero misericordia y no sacrificios". La abolición de los sacrificios en beneficio de la misericordia surgió así de la historia de un pueblo para quien el altar de la sangre era elemento esencial en su propia vida.

“Quiero misericordia y no sacrificios” y la misericordia es piedad, es lástima, es ternura, es perdón, es amor, es **Dios**.

La perenne encíclica “Haurietis Aquas”, comienza con estos dos cuadros bíblicos:

1. “ ‘Sacaré agua con gozo de las fuentes del Salvador’. Estas palabras con que el Profeta Isaías, empleando imágenes llenas de significado, anunciaba los múltiples y fecundos dones que habrán de traer los tiempos cristianos, vienen espontáneamente a nuestra mente al cumplirse el primer centenario de aquella fecha en que nuestro predecesor de inmortal memoria, Pío IX, correspondiendo a los deseos del orbe católico, mandó que se celebrase la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús. Es imposible enumerar los bienes que el culto tributado al Corazón de Jesús infunde en los fieles, purificándolos, aliviándolos con sus consuelos sobrenaturales, y animándolos a alcanzar toda virtud.

2. La Iglesia al disfrutar de este don inestimable puede manifestar más ardientemente su caridad hacia su divino fundador y realizar, más ampliamente, la exhortación que el evangelista San Juan pone en labios del mismo Jesucristo: ‘En el último día, el más solemne de la fiesta, Jesús, de pie, decía en alta voz: Si alguno tiene sed venga a Mí y beba quien cree en Mí. Como dice la Escritura: Ríos de agua viva manarán de sus entrañas’ ”.

Extraña el énfasis que pone el Señor: de pie, en alta voz, como quien quiere ser escuchado por la grave importancia del mensaje. Vale decir que ya, en este ahora, del seno de Cristo ha comenzado el manar de las aguas. Yo estoy aquí y soy la fuente. Pero también, una vez bebida el agua, brotarán torrentes de las entrañas de quien la beba.

El seno misterioso de Cristo está presente en toda la economía de la salvación. De este seno manan infinitas riquezas celestiales. Y la primera de todas es su propio Espíritu.

En ese mismo seno nos introduce San Pablo cuando, en su carta a los Efesios, nos habla del recóndito misterio oculto en Dios y revelado en Cristo, por el cual se nos da la virtud de recorrer el interior de Jesús, midiendo su inmensurable anchura, su altura y su profundidad.

IV. EL TESTIMONIO DE LOS SANTOS

El progreso legítimo de los dogmas nos descubre nuevas realidades contenidas en la revelación. Al modo de las galaxias y de los astros, con sus milenios de luz que recién van llegando a la tierra, los siglos han ido meditando estas verdades de fe “siempre antiguas y siempre nuevas”, siempre vivas.

Así ocurrió con el misterio del Corazón de Jesús. La luz de la revelación no se nos dio acabada, como de una vez, sino que fue la lenta contemplación la que se adueñó de sus secretos, una vez adentrada en el Corazón de Cristo.

Allí pudieron pulsar los siglos cómo inciden en el alma del Señor el pecado, la indiferencia glacial, y la tibieza de espíritu, y al mismo tiempo cómo inciden también la búsqueda de Dios, la sed de Dios, la oración ferviente, la necesidad de pagar amor por amor, la reparación, y su última etapa: el fuego de una eminente santidad.

La penetración de los santos —Místicos y Místicas— en este misterio abismal de la contemplación divina fue verdaderamente extraordinaria. Los Místicos nos hablan de lo que han vivido, de lo que han bebido en esta fuente. La experiencia de Cristo los condujo a las profundidades de Cristo.

Vale la pena destacar la piedad medioeval, hondamente arraigada y crecida en el contenido místico de las llagas del Señor, y preponderantemente, en la llaga del costado. Esta llaga fue suspirada por ellos como un refugio, una morada, un antecielo, un tabernáculo, infranqueable al demonio y al pecado. Pero sobretodo quisieron entrar allí para allí vivir, amar y morir.

La herida del costado fue para ellos un paso o un pórtico de acceso. La morada no era la herida —el **vulnus**— sino el **latus**, el costado abierto para permitir el acceso a lo más hondo del corazón, y del que manó un día agua y sangre “dando vida a la Iglesia y a los Sacramentos de la Iglesia” (Liturgia). La herida fue el hilo conductor a lo más profundo del ser de Cristo, su Corazón, pero su Corazón incendiado en un infinito Amor.

Las heridas de los clavos, como la herida de la lanza, están glorificadas, cristalizadas en su Cuerpo resucitado. Son los trofeos de la victoria de la Resurrección después de pasar por todo el drama de la Cruz.

La herida del costado, muerto ya Jesús, es el certificado de su muerte, el testimonio final y definitivo de que “nadie tiene más Amor que el que da la vida por el ser amado” (Jn. 17,15).

Esta herida inaugura nuevas relaciones entre Dios y el hombre. Comienza entonces —albores de la Iglesia— la historia de las grandes experiencias místicas, iniciadas con el martirio, continuadas en las Tebaidas y ancladas durante el mundo medioeval en el corazón de Europa.

La invitación que formulara el Señor a los Apóstoles —a Tomás en particular—: “Pon tu mano en la llaga del costado”,

X no es sólo un argumento para afirmar una realidad ya sucedida sino más bien para señalar una trayectoria futura a las almas interiores **hasta llegar al cielo!**

Desde el siglo X hasta el XIV inclusive el mundo vivió en cierto modo una era de santidad. "Por sus frutos conoceréis el árbol". Y aquellas generaciones que no sabían leer ni escribir con caracteres de tinta, sabían leer y escribir con caracteres de sangre arrancada por el pecado y felizmente entregada a los hombres para que éstos pudieran introducirse en Cristo y verlo por dentro. ¡Cuánto leyeron, cuánto meditaron, cuánto intuyeron!

V. LA CONTRADICCIÓN

Acá entra también en vigencia otra afirmación bíblica: "El árbol que da frutos debe ser podado para que dé frutos con más abundancia". Es la inevitable poda mística que deben sufrir los amigos del Señor, así como también sus instituciones todas.

Tanto la devoción y el culto al Corazón de Jesús como las ansias de vivir en Él no se paralizaron jamás. Sin embargo, al decaer la fe, decayó el amor. Y el Señor inició su poda. El materialismo renacentista, el protestantismo, y finalmente el jansenismo, no sólo se alejaron de las fuentes de aguas vivas sino que iniciaron y continuaron una lucha sin tregua. Contra el símbolo y la devoción del Sagrado Corazón de Jesús arrieron las tormentas.

Pero Dios entró de lleno y respondió a tantos ocultos gemidos de las almas buenas con las revelaciones de Paray-le-Monial a Santa Margarita María de Alacoque. Ella, juntamente con San Juan Eudes, recibiría carismas excepcionales en orden a esta devoción. Santa Margarita será hasta el final de los siglos la confidente del Corazón de Jesús y el Heraldito elegido por Dios, —mujer enclaustrada por añadidura—, para volver a incendiar el mundo con el fuego del Sagrado Corazón.

Surgieron a pesar de todo nuevas controversias en todos los niveles. Y el Cristo "signo de contradicción" continuó siéndolo en esas horas de tan fría oscuridad.

Como siempre ocurre en las almas de fe, la contradicción fue para bien. Se ahondaron y perfilaron los conceptos, se puntualizaron los errores, se hicieron ajustes doctrinales, y la devoción al Corazón de Jesús continuó su marcha triunfal. Hoy mismo, con rasgos de primavera, resurge esta devoción en sus dos aspectos: interior y exterior.

X La afirmación del Señor: "Mi Corazón triunfará" es absolutamente cierta.

VI. EL FRENTE DEL MUNDO ACTUAL

Las controversias teológicas han sido superadas dentro de la Teología o han quedado atrás. Pero el espectro de los ataques reaparece con hechos y signos mucho más graves y mucho más terribles.

Para el mundo moderno, el Corazón de Jesús dejó de ser un problema teológico. No interesa, simplemente, y si interesa es para decretar su muerte —la muerte de Dios—, para proclamar el ateísmo, la desacralización, la negación o la desvirtuación del pecado. La sustitución de Dios por el hombre, la servidumbre a cualquier materialismo, son en este momento los contraataques —terribles contraataques— a la fe, al amor, a Dios, y, por lo mismo, al hombre.

Para mayor escarnio, y no sin complicidad diabólica, el mundo moderno quiso hacer de Cristo un líder revolucionario, un actor de cine, incluso atentando sacrilegamente contra su pudor.

El drama del mundo moderno es querer intentar —infructuosamente— la construcción de un mundo sin Dios y sin Cristo, olvidando aquella grave advertencia que hiciera San Pedro en los días de Pascua: "no hay salvación fuera de Cristo".

Y porque el hombre ha desterrado a Cristo o no lo quiere como fundamento, como norma y como vida, por eso, está viviendo su propio doloroso drama. Este pobre mundo, con su pseudohumanismo, sin Dios, se deshace solo. Es su propia tragedia.

En un mensaje pastoral para el mes de junio, mes dedicado al Sagrado Corazón, escribíamos a nuestros fieles: alguien pudo decir que el corazón del hombre ha muerto. Si esto llegare a ser verdad sería el más grave y el más tremendo de los problemas humanos. Pero si no está muerto, está congelado. Sólo un corazón infinito en su amor, un corazón más grande que todo el universo, un corazón desbordante de santidad, puede acercarse al corazón del hombre, producir su deshielo y hacerlo revivir con un nuevo esfuerzo y una nueva vida. Sólo el Corazón de Jesús puede ser, y lo es, el Corazón capaz de resucitar los corazones muertos.

VII. CULTO Y DEVOCIÓN

X Antes de terminar, nos parecen oportunas dos líneas sobre el culto y la devoción al Corazón de Jesús. Culto y devoción parecen palabras sinónimas, pero no lo son.

Si el Corazón de Jesús, como lo afirman los Pontífices, es la

X síntesis del Cristianismo y de la redención humana, su culto y su devoción deben ser esenciales al cristiano y a la Iglesia toda.

X El culto es, preponderantemente, exterior, aun cuando deba ser alimentado y sostenido por la devoción interna. La devoción es al culto como su alma y fuerza motriz.

Sin embargo, el culto tiene una gran importancia para el desarrollo de la fe; es necesario a todos los hombres y no sólo a las llamadas clases populares.

X El culto exterioriza una fe, que se supone activa, un contenido que es Dios, su Amor y su plan, por medio de ritos determinados, imágenes y figuras, necesarias para el hombre de carne y hueso.

Los cánticos, las fiestas, las procesiones, las manifestaciones de gozo y alegría, son elementos vivos, dentro del área de un culto sincero y también vivo.

El culto al Corazón de Jesús llegó a su postrera etapa de crecimiento, al autorizar Su Santidad Pío IX —24 de diciembre de 1856— su fiesta litúrgica para todo el orbe católico.

Nadie niega que en algunos casos padeció el culto cierto barroquismo. Los pastores —obispos y párrocos— son quienes prudentemente deben purificar ese culto y transformarlo en mejor. Pero sería aberrante querer reducir al mínimo el culto al Corazón de Jesús. Sería un crimen contra la auténtica piedad y sus efectos serían incalculablemente desgraciados.

X Sin embargo el culto no es todo. Junto al culto, como parte de él, pero también como base y como cumbre, está la devoción.

X La devoción es la forma esencial, es el alma del culto.

X Santo Tomás explica admirable y concisamente el sentido de la palabra "devoción". Es una entrega total y una absoluta renuncia de sí mismo, en aras del amor de Dios en Cristo, que vibra en las múltiples exteriorizaciones de su relación con los hombres.

X Cuando a la **devoción** se le da una firmeza exterior e interior, la devoción pasa a ser consagración.

Sólo cuando la **devoción** es **vida** y se convierte en **vida**, la **devoción** es **devoción**. De este punto de partida, surgió el título que San Francisco de Sales dió a la más conocida de sus obras: **Introducción a la vida devota**.

X En el proceso de relación entre las almas y el Corazón de Jesús, la meta es la más firme consagración a Él con carácter oblativo, firme e irrevocable.

María Santísima, la gran consagrada al Corazón de su Hijo, nos ayude a imitarla para que podamos conformarnos a ese mismo Corazón.

Como punto final de este trabajo, pláceme ofrecer la traducción de un himno litúrgico en honor al Sagrado Corazón, de alto valor teológico y místico: **Cor, arca legem continens**.

Oh Corazón, arca que contiene — no la ley de la vieja servidumbre — sino la de la gracia, el perdón y la misericordia;

Oh Corazón, santuario inviolado de la nueva alianza — templo más santo que el antiguo — y velo más útil que el rasgado;

X La caridad te quiso visiblemente herido por la lanza — para que veneráramos las heridas de tu amor invisible.

Cristo sacerdote, con su pasión cruenta y mística, — ofreció entrambos sacrificios — bajo este símbolo de amor.

X ¿Quién no corresponderá con amor al que lo ama? — ¿Qué redimido no amará a su Redentor — y pondrá en aquel Corazón su eterna morada?

Oh Jesús, que de tu Corazón derramas la gracia, — a Ti sea la gloria juntamente con el Padre y el Espíritu fecundo por todos los siglos. Amén.

† ADOLFO TORTOLO
Arzobispo de Paraná

PROMETEO

Que no amanezca, Dios, que no amanezca . . .
No recojas el velo
de la noche; que se hunda todo el cielo
en un lago de añil. Que no amanezca . . .

No quiero ver las lágrimas de hielo
de la arboleda gris, cuando la fresca;
no quiero que la aurora reverdezca
el negro terciopelo

del musgo. No, no quiero que amanezca . . .
No temo que el causante de la muesa
que llevo en el costado se alce en vuelo.

Me abruma este bochorno sin consuelo
de saber que mi obra tan grotesca
quedará a plena luz cuando amanezca.

Jorge Martínez Albaizeta

LUTERO, LOS BURGUESES Y LOS PRÍNCIPES DE ESTE MUNDO

Situación de Alemania en la época de Lutero

Antes de considerar los aspectos intelectuales del mundo alemán en vísperas de la reforma luterana, conviene observar algunas características de su organización eclesiástica. Lo primero que llama la atención es la ausencia de obispados suficientes en tan dilatado territorio. Este gran cuerpo eclesiástico no tenía cabeza y esto por un doble motivo: había pocos obispos y la mayor parte de ellos no estaba en condiciones de ejercer su cargo con idoneidad, ya porque gobernaran sus diócesis con criterios exclusivamente políticos o porque su falta de formación teológica los hacía poco aptos para el desempeño de sus funciones espirituales.

Los canónigos, cuya asistencia era indispensable para compensar la ignorancia de los obispos, eran, salvo honrosas excepciones, en su mayor parte laicos. Las rentas eclesiásticas se repartían para favorecer vocaciones cortesanas y no religiosas de modo que, con tales jefes, los curas unían a su pobreza, casi miserable, una sabiduría teológica más pobre todavía.

Muchas órdenes religiosas se mantenían fieles a la fe y con un nivel de conocimientos bastante aceptable. Otras, como la antigua de "Los Caballeros Teutónicos", se habían laicizado completamente y sus costumbres militares habían terminado con lo que podía quedar de religioso.

El pueblo bajo, ignorante y supersticioso, estaba asediado por la influencia de brujos, encantadores y hechiceros y en toda Alemania pululaban con particular virulencia las influencias diabólicas. Lutero, en sus "Conversaciones de Sobremesa", hará constantes referencias a las intromisiones del Demonio, delatando la existencia de un clima espiritual obsesionado por el satanismo.

Entre la gente de pueblo no se veía con buenos ojos a los sacerdotes en general y existía una inclinación muy fuerte a pensar en ellos como en unos sanguijuelas especialmente diestros para sacar dinero de los bolsillos.

Esta actitud frente a los curas alemanes se hacía más fuerte cuando se trataba del clero romano. Roma era el centro de todas las prevaricaciones clericales y sólo faltaba una voz tonante como la de Lutero para convertir la Capital de la Cristiandad en "La Gran Prostituta" o "La Ramera de Babilonia" o en alguna otra designación apocalíptica por el estilo.

Los historiadores protestantes consideran falsa la idea de un movimiento revolucionario fatal en el cisma del siglo XVI, pero se niegan a ver en él el resultado de un trágico malentendido, "de un desfallecimiento de la Iglesia Católica y de una culpable prisa en los reformadores". Para M. Emile Léonard, autor de una voluminosa historia general del protestantismo, esta opinión suele imponerse cuando se examina la reforma en los límites exclusivos del siglo XVI. Evidentemente en ese primer momento se puede hablar de un malentendido, pero las fuerzas desatadas por la revolución religiosa eran demasiado reales para reducirlas a un problema de desencuentro.

Formulada con tanta seguridad, la proposición de M. Léonard tiene en su favor el beneficio del buen sentido. Con posterioridad al siglo XVI se tuvo la serenidad suficiente como para haber podido superar un conflicto eclesiástico desatado en torno a polémicas de conducta clerical. Pero no fue así. El hecho innegable es la ruptura y la explicación no puede hallarse en un nivel de consideraciones tan superficiales como la inconducta de Lutero o la ambición de los príncipes alemanes. Admitida la objeción de M. Léonard resta todo el problema por resolver: ¿Por qué la revolución religiosa? O más hondamente todavía: ¿Por qué la Revolución?

Mi preocupación principal ha sido poder responder a esa pregunta con un minucioso rastreo de sus síntomas a través de toda la historia del occidente moderno y puedo asegurar que si bien la revolución, como hecho de quiebra y ruptura con el mundo cristiano, comienza en los siglos XIV y XV, recién en el siglo XVI toma clara conciencia de sus objetivos.

Lutero no se propuso como un revolucionario ni tuvo en su mente la idea de transformar la "Ciudad Cristiana" en un orden social fundado sobre presupuestos distintos a la Palabra de Cristo. Todo lo contrario, en su índole empecinada y conservadora, se advierte un movimiento de retroceso y de reacción frente al espíritu abierto y bien dispuesto para con el mundo moderno del Papado. Lutero no vio con buenos ojos ni el fasto renacentista ni el gusto por el arte, ni la desmedida afición a las bellas letras manifestada por la curia romana. Su deseo de volver a la sencillez primitiva y al estudio directo de la Palabra, sin pasar por los razonamientos

de la Teología escolástica era, quizá, sincero. Obedecía en él a un gusto muy personal por las formulaciones directas y autoritarias.

Pero su prédica era subversiva y encontró la veta individualista, romántica y antiromana de su raza. Esa es una de las razones ocultas de su éxito y al mismo tiempo la fuente de los efectos ulteriores provocados por la reforma y que no parecían expresamente reclamados por la voluntad de los primeros protestantes.

Cuando se trata de descubrir las causas del movimiento, todos los elementos largamente debatidos por la crítica de uno y otro lado de la barricada, tienen su sentido y ocupan su sitio en la estructura etiológica del proceso. La situación moral de la Iglesia Católica era, sin lugar a dudas, deplorable y la avidez demostrada por el clero caía, en ese momento, en un clima espiritual particularmente sensible a los planteos económicos.

La burguesía se hacía cada vez más fuerte y con ella crecía una manera de observar las cosas de la vida y del mundo decididamente orientada al predominio de los valores económicos.

Durante la Edad Media la gente de pueblo tenía poco dinero y los esfuerzos reclamados por las construcciones eclesiásticas se limitaban, muchas veces, al aporte del trabajo personal y al del capital donado por los nobles. Para este último estamento el dinero era un simple instrumento del poder, del orgullo o de la generosidad. Nunca se midió el valor del clero por su contribución al desarrollo o a la eficacia productiva. Un hombre dedicado a rezar por ellos, les pareció un excelente medio para ayudarlos a salvar el alma, siempre un poco comprometida en las violencias de un mundo rapaz y duro.

Pero los burgueses no veían ni su dinero, ni la actividad de los buenos frailes con los ojos de la vieja nobleza. Medían sus inversiones por las ganancias reportadas y comenzaban a sospechar de la utilidad de alguien que pretendía vivir a sus costas y edificar suntuosos edificios con el pretexto de entregarse al rezo y la contemplación. Aumentaba esta desconfianza el celibato sacerdotal, pues veían en ese estado una prueba más de la holgazanería frailuna con su deseo de sustraerse a las molestias y trabajos impuestos por la familia.

Esta manera de pensar no era exclusiva de Alemania, pero se daba en los países germánicos dentro de un clima especial de prevenciones. La mayor parte de los bienes recogidos por la Iglesia iban a engrosar los caudales italianos y volvían a Alemania en cándidas dispensas o anodinas bendiciones, cuando no en estrafalarios cuentos de indulgencias, cada día menos creíbles.

Junto a esta actitud de inspiración típicamente burguesa, estaba la codicia de los príncipes, siempre dispuestos a aumentar sus caudales con la incorporación de los bienes del clero. El ejemplo de Inglaterra será una lección bien aprovechada por los feudales alemanes que veían eclipsarse su poder con el crecimiento cada día más oneroso de los gastos de gobierno. El invento de la pólvora había modificado completamente el arte de la guerra. Nadie podía representar un papel político de primer orden si no contaba con una respetable artillería y un número suficiente de "lansquenets" para hacerla funcionar. Estos señores miraban las tierras distribuidas en los conventos, con ojos brillantes de codicia y no podían dejar de lamentar el desperdicio de tantos jóvenes brazos, aptos para la labranza o el manejo de la pica, en faenas tan ociosas.

Crisis económica o criterios económicos

Las causas morales, políticas y económicas se complementan. Sin suscribir la opinión de Corrado Barbagallo en su "Storia Universale", donde aplica a la comprensión de nuestro período histórico, el método materialista, admito en grandes líneas lo expuesto en su primera parte de "L'Età della Rinascenza e della Riforma" donde dice: "Nunca he podido persuadirme que alguien pueda pensar que las multitudes en tal o cual país, hayan podido interesarse en las sutilezas teológicas de un Lutero, de un Zwinglio o un Melanchton o de un Escolampada, apenas comprendida por profesionales de la Teología... Nunca consideré la reforma como un fenómeno substancialmente teológico, sino como una expresión, aspecto o disfraz religioso de la crisis económica que cada país de Europa atraviesa en la segunda mitad del siglo XVI".

Tal vez Barbagallo nunca haya pensado que las multitudes pueden sentirse atraídas por planteos económicos o sociales difícilmente comprendidos por los mismos dirigentes marxistas, pero que influyen decididamente en los movimientos políticos de nuestra época. Sin lugar a dudas el pueblo, en su mayoría cristiano, no hubiera entendido las sutilezas teológicas de los reformistas, ni se hubiera preocupado por ellas. Pero junto a tales sutilezas, Lutero planteó problemas de conducta y de normas de vida con respecto a los representantes de la Iglesia que confirmaban criterios ampliamente extendidos entre los burgueses y cuyas índoles económicas son innegables.

Pero una cosa es "criterios económicos" y otra, bastante diferente, necesidades económicas. Los criterios económicos de la burguesía hablan de una actitud espiritual, de una valoración del mundo, dependiente de la inteligencia y la voluntad y por ende del espíritu.

Explicar la reforma en función de una crisis de la economía es hacerla depender de un suceso algo extraño al carácter espiritual de sus planteos. Hubo con anterioridad al siglo XVI muchas crisis económicas y lejos de traer como consecuencia un debilitamiento de la fe, parecían aumentarla. Pero indudablemente esas situaciones eran enfrentadas por un hombre en posesión de un repertorio valorativo diferente al impuesto por la ascendente burguesía comercial.

Todos los movimientos históricos de algún relieve son respuestas humanas a ciertos acontecimientos y estas respuestas no serían cabalmente humanas si no estuvieran determinadas por la inteligencia y la voluntad. Parece un poco obvio, pero frente a una inteligencia empeñada en negarlo, conviene advertir el carácter espiritual de la negación.

Admito que la revolución está íntimamente sellada por el espíritu económico y que éste comienza a manifestarse, decisivamente, a partir del siglo XVI. Más todavía, cuando el hombre reconoce una preferencia valorativa, de cualquier índole que sea: estética, religiosa o económica, hay una suerte de lógica consecuente en los actos de su conducta y, de alguna manera, lo hace depender en su conducta de los bienes preferidos. Esta dependencia es tanto más estrecha y fatal, cuanto más material y servil la naturaleza de los valores destacados en las motivaciones. Podemos afirmar que una clase social como la burguesía, embarcada en la promoción de bienes crematísticos, se encontrará metida cada vez más en una concepción estrictamente económica del mundo y no se podrá prescindir de ese espíritu para comprender su evolución histórica.

La reforma protestante, me apresuro a decirlo, no fue provocada por una crisis económica, ni por los criterios económicos preponderantes en la burguesía, pero fue favorecida por una y otros porque desató fuerzas espirituales, rompió lazos y obligaciones e impuso situaciones que favorecieron el crecimiento de esos criterios y ayudaron, de manera inmediata, a conjurar la crisis.

El humanismo en Alemania

La larga controversia respecto a los orígenes de los movimientos conocidos como Renacimiento y Humanismo posee una literatura tan extensa que sería vana pretensión intentar resumirla. La tesis de Burckhardt, expuesta con tanto brillo como competencia, fue posteriormente examinada y discutida por muchos historiadores con menos talento pero que conocían mejor la Edad Media. Este conocimiento, un tanto menospreciado por los historiadores liberales

de la pasada centuria, era necesario para equilibrar la originalidad del aporte hecho por el Renacimiento y el Humanismo.

La idea de un retorno puro y simple a la sabiduría antigua, pasando como Hegel, calzado con las botas de las siete leguas, sobre un período de mil años era, históricamente hablando, una estupidez absoluta. Nordström, entre otros, colaboró inteligentemente para destruir las consecuencias de esta opinión. La actitud general de los historiadores del siglo XX tiende a corregir la idea de un corte radical entre el Renacimiento y el cristianismo, pero en esta coincidencia general caben diferencias no siempre pequeñas.

La corriente humanista se comprende en toda su latitud cuando se la coteja con el movimiento paralelo y casi sincrónico del averroísmo latino. Se descubre en ella una marcada tendencia a valorar enfáticamente la antigua educación retórica abandonada un poco despectivamente por los escolásticos de formación aristotélica. Santo Tomás, aunque escribió un magnífico poema al Santísimo Sacramento, no goza del prestigio literario de los agustinistas y se inscribe, a su modo cordial y sencillo, en la línea científica de la escuela aristotélica. Pero indudablemente en la versión averroísta esta línea hacía una virtud de su poco gusto por la literatura y levantó, especialmente en Italia, un poderoso clamor de reclamaciones en nombre de los grandes escritores y oradores de la antigüedad.

Como siempre sucede en los combates intelectuales, lo que era propio de un grupo de hombres adscriptos a un modo de pensar parcialmente aristotélico, se extendió a toda la escuela peripatética sin perdonar a los tomistas, decididamente poco retóricos, pero de ningún modo enemigos de las buenas letras. Aristóteles se convirtió en la abominación de los humanistas y para compensar la pérdida filosófica se resucitó la filosofía platónica, más intuitiva y por lo tanto mejor dispuesta para largos desarrollos retóricos.

La llegada de intelectuales griegos que escapaban a los encantos de la civilización turca, favoreció el conocimiento de muchos escritos de Platón y confirmó la reacción contra los averroístas. Esta tarea llevada a buen término por minorías de letrados, separó a esta clase social del resto del pueblo cristiano, todavía apegado a las formas tradicionales del pensamiento teológico y acentuó la actitud individualista y aristocrática de los humanistas.

Se comenzó a pensar en la existencia de una cultura superior, inaccesible a las clases bajas y reservada para ciertos grupos selectos. Esta minoría es, en gran parte, cristiana, pero ya se advierte

la existencia de una gnosis que separa la comprensión sencilla de la fe y la sabiduría de los iniciados que, más allá de los símbolos de uso popular, pretende descubrir el mensaje secreto del cristianismo, su verdadero sentido.

Las masas permanecen lejos de estas especulaciones y las nuevas elites, a diferencia del clero y la nobleza medieval, desprecian al pueblo y lo despreciarán cada día más porque sigue siendo fiel, por lo menos hasta el siglo XIX, a la doctrina tradicional. En el siglo XVIII la reforma ha cumplido su ciclo laicisante y los intelectuales se arrojarán definitivamente la herencia del clero y tratarán de tomar la dirección espiritual de las masas. Es el siglo de la Pedagogía y de las luces. El siglo XIX, más eficaz en la lucha revolucionaria, inventará los expedientes para terminar la destrucción del pueblo cristiano con la creación masiva de un hombre dócil a sus santo y señas.

El humanismo alemán se distinguió del italiano porque siguió siendo fiel a las verdades religiosas tradicionales, por lo menos de los labios para fuera, aunque se reservó una interpretación de sus diversos dogmas, en consonancia con la altura del saber alcanzado. En una palabra, el humanista alemán sigue siendo cristiano, pero un cristiano poco común, diríamos, algo extraño a la comunidad de los fieles.

Erasmus de Rotterdam

Este sacerdote holandés fue, sin lugar a dudas, el santo patrono del humanismo alemán pre-protestante. Nació en 1466 y vivió el tiempo suficiente para ver la interpretación que hizo Lutero de muchas de sus más queridas ideas y de su aplicación a un sistema de reformas que su espíritu conciliador y perezoso no aprobaba.

Latinista eximio, sobresalió, entre los escritores de su época, por la elegancia de su estilo. Leyó y meditó a los clásicos y latinos y tuvo un asiduo comercio con las más altas inteligencias de su época. Su desprecio por la escolástica tradicional lo convirtió en tenaz difamador de la vieja escuela teológica. Muchas de las bromas lanzadas contra la dialéctica estéril y los "flatus vocis" tienen su origen en la pluma de Erasmo. Para él, lo que no estaba escrito en latín ciceroniano, era pura barbarie y no se tomaba el trabajo de leerlo.

Ordenado sacerdote en 1492 muy pronto abandonó los hábitos y dejó de decir misa. Se dice incluso que la frecuentaba muy poco.

Muchas de sus ideas pasaron a integrar el arsenal de Lutero pero bajo la impronta de un tono muy diferente. Donde el distin-

guido hombre de letras apenas rozaba con su ironía, el duro sa-
jón extraía una afirmación o una negación rotundas. Erasmo nun-
ca planteó el problema de la separación de la Iglesia; estaba de-
masiado cómodo en ella para erigirse en cabeza de un cisma, y
aunque defiende en sus escritos un cierto naturalismo religioso,
jamás abandonó los límites de una crítica prudente, y aunque su
abominación de la escolástica lo llevó a convertir a la Sagrada Es-
critura en única fuente de saber teológico, jamás se metió con los
dogmas. No sé si lo hizo por precaución o por respeto, pero su
mordacidad se dirige a las costumbres del clero, a los ritos y a las
ceremonias de la Iglesia y en toda oportunidad aconseja los estu-
dios clásicos y filológicos como la mejor preparación para una
auténtica sabiduría.

Viajero incansable conoció todos los pueblos y los hombres
importantes de su época. Enseñó griego en Cambridge y tradujo
al latín, en una edición comentada, el Nuevo Testamento. Cuando
estalló la rebelión luterana vivía entre Friburgo y Basilea y estu-
vo, durante un tiempo, en contacto con Martín Lutero. Más tarde
se separó en agrios términos de su impetuoso discípulo y Lutero,
que no podía soportar la blanda condición del humanista, lo re-
cordaría siempre con palabras llenas de desprecio.

La influencia de Erasmo se hizo sentir en las dos corrientes
del humanismo alemán, tanto en la que permaneció fiel a la Igle-
sia Católica, como en la que se adhirió a la Reforma. A ambas les
transmitió su gusto por la filología y la crítica histórica.

La crisis reli- giosa de Lutero

Martín Lutero nació el 10 de noviembre de
1483 en Eisleben, Sajonia. Poco sabemos de su
niñez fuera de las referencias poco precisas de
sus "Conversaciones de Sobremesa", la mayor parte de las cuales
deben ser tomadas con precaución, porque siempre habló en predi-
cador y sus anécdotas tendían más a ilustrar una enseñanza que a
confesar una realidad histórica.

Su padre ejerció el oficio de minero, pero en el pueblo de
Mansfeld, donde Lutero hizo sus primeras letras, era empresario
y gozaba de un cierto prestigio social.

Cuando terminó su trivium en Mansfeld, Lutero pasó a Mag-
deburgo donde realizó la segunda etapa de sus estudios que com-
pletó en Eisenach. A los 18 años de edad entró en la universidad
de Erfurt. Bachiller en 1502 comienza su carrera de "magister" en
la misma universidad y bajo la influencia filosófica de Guillermo
de Ockham. En 1505 recibió el grado de "maestro" e inició estu-

dios de Derecho, pero, apenas ingresado, abandonó repentinamen-
te su carrera y entró en un convento de Agustinos.

Sobre su entrada en religión existe una copiosa literatura y
cada autor ha dado su interpretación del caso Lutero. En el prefa-
cio a su libro "De Votis Monasticis" dice que habiendo sido sor-
prendido por una tormenta el día 2 de julio de 1502 y "rodeado
por el terror y la angustia de una muerte súbita, hice un voto for-
zado y no libre".

Con esta confesión hecha después de haber abandonado el
convento quiso justificar el incumplimiento de su promesa. En
una de las conversaciones de sobremesa del año 1539 insistía: "me
hice monje por la violencia y, contra la voluntad de mi padre, de
mi madre, de Dios y del Diablo... Hice un voto para salvarme".

En la correspondencia escrita durante su permanencia en el
monasterio no hay ninguna referencia explícita a su falta de vo-
cación y todo hace suponer el comportamiento correcto de un mon-
je fiel a los principios y estricto observante de las reglas de su
orden.

En 1507 fue consagrado sacerdote y en 1508 es enviado a Wit-
temberg, pequeña población de mil habitantes en cuya universi-
dad enseñó la Ética de Aristóteles y continuó sus estudios teológi-
cos. Allí se aficionó a leer la Sagrada Escritura y alcanzó un ex-
celente conocimiento en las lenguas griega y hebrea.

Ningún testimonio —existen numerosas cartas de su puño y
letra— de esa época hace sospechar su futuro rompimiento con la
Iglesia, ni traduce las angustias, los horrores y las penurias que
años después dijo haber pasado en el convento. Luego de la minu-
ciosa obra de Denifle no hay escritor, por luterano que sea, capaz
de insistir en la existencia de un pobre monje asediado por una
disciplina imposible. Desde 1505 hasta 1520 Lutero fue un monje
agustino, más inteligente, más personal y quizá más escrupuloso
que otros, pero no muy diferente. No se percibe en sus escritos de
la época una disconformidad especial con su suerte.

Los observadores de su sensibilidad religiosa advierten en él
una marcada disposición a huir de la aridez espiritual y en com-
pensación a buscar manifestaciones sensibles de la Gracia.

Entre los años 1510 y 1511 hace su famoso viaje a Roma y a
juzgar por lo que escribió mucho más adelante habría quedado
profundamente impresionado por la degradante corrupción de la
corte pontificia. En la correspondencia contemporánea al viaje no
se advierte la huella de esta indignación y sí la legítima curiosi-
dad de un modesto habitante de Wittemberg en la capital del mun-
do cristiano.

Promovido al grado de Doctor en Teología en 1512, fue designado sub-prior del convento de Wittemberg donde continuó progresando en sus conocimientos escriturísticos.

Desde 1508 está bajo la influencia espiritual del Vicario General de los Agustinos en Alemania y por su encargo desarrolló en la Universidad de Wittemberg su curso de ética aristotélica. A su llegada de Roma y luego de recibido el título de Doctor, inicia un curso sobre los Salmos y otro sobre la Epístola a los Romanos. Lucien Febvre en su "Martín Lutero, un destino" considera que en ese tiempo habría encontrado la verdad que lo apartaría de la Iglesia. Esta opinión del crítico sagaz tropieza con la dificultad de no estar corroborada por los escritos contemporáneos del mismo Lutero.

Las influencias

Febvre examina los autores leídos por Lutero en sus años de aprendizaje y se detiene en la figura de Gabriel Biel, introductor del ocamismo en Alemania. ¿Qué pudo hallar Lutero en Biel capaz de hacerle cambiar el rumbo de su disposición espiritual? Dos teorías: a) El pecado ha introducido el desorden en los apetitos sensibles. La inteligencia y la voluntad —sede del amor— pueden cumplir la obra redentora si no se someten a la presión de la sensibilidad. El hombre puede amar a Dios por encima de todas las cosas sin que el pecado pueda apartarlo de esa meta. b) Biel, inspirado en Ockham, acentúa la omnipotencia divina hasta la arbitrariedad. Dios puede querer que un pecado sea una buena acción.

Comenta Febvre: "Dios no tiene, pues, que castigar o recompensar en el hombre ni faltas propias, ni méritos personales". Y añade un par de páginas más adelante: "esa doctrina que, alternativamente exaltaba el poder de la voluntad humana y luego la humillaba gruñendo ante la insondable omnipotencia de Dios, ponía en tensión las fuerzas de la esperanza del monje para destruirlas mejor y dejarlas exangües en la impotencia trágica de su debilidad".

Febvre cree, contra la opinión de Denifle, que aunque Lutero hubiera conocido mejor la escolástica medieval, y en la frecuentación de los libros de Santo Tomás, San Buenaventura y Aegidio Romano hubiese pulido su saber teológico, lo mismo habría caído en desesperación. ¿Por qué? Porque para "él sólo contaba la experiencia íntima y personal, eso que hoy se llama "vivencia religiosa".

"No era de doctrina, sino de vida espiritual, de paz interior, de certidumbre liberadora, de quietud en Dios, de la que estaba ávido apasionadamente —escribe Febvre—. La enseñanza recibida la to-

maba como se la daban, pero sólo asimilaba lo que convenía a su temperamento y rechazaba el resto violentamente".

Esta disposición lo convierte en el abuelo venerable de todos cuanto cultivan un cristianismo "a su manera" y esto porque trataba de unirse a Dios con los lazos de una disposición sensible apta para hacerle sentir esa unión.

La explicación de los Salmos y las lecturas paulinas interpretadas a su manera lo llevarán a descubrir su verdadero camino de Damasco en la doctrina sobre la Gracia. Ockham lo había convencido de la inutilidad de la teología anterior a la suya propia y le había enseñado, cosa fácil de aprender, a desconfiar de las obras de la inteligencia. Formado en el nominalismo y en parte reaccionando contra él, encontró su deleite en la frecuentación de San Agustín y San Pablo, prolijamente podados de cuanto no entrara en el ámbito de sus extraños designios.

La frase paulina: "el justo vive de la fe" le reveló de golpe la infinita misericordia de Dios y lo ilustró sobre un hecho místico que barrería todos sus excesivos escrúpulos y le daría la paz interior: el sacrificio de Cristo cubre todos los pecados, las obras de la misericordia con sus mortificaciones disciplinarias no sirven para santificar nuestras vidas.

Entre 1516 y 1517 y a través de uno de sus discípulos, Gunther, opone al catolicismo denominado religión de la ley, su nuevo concepto de la Gracia. Era un descubrimiento genial y coincidía con el mismo de San Pablo. Hasta ese momento los doctores de la Iglesia, como los viejos rabinos, se habían dedicado a comentar la ley y se habían olvidado del Espíritu Santo. Lutero se sintió llamado a revelar a todos la buena noticia.

Moreau, encargado de estudiar la crisis del siglo XVI en la monumental "Histoire de l'Eglise" de Fliche et Martin, explica brevemente la evolución de Lutero con estas palabras: "como sus confesiones, sus penitencias y sus oraciones no le traían la paz, ni el consuelo buscado, porque quería **sentirse libre** de sus pecados, sentirse en Gracia con Dios, niega su eficacia y renuncia a esas prácticas".

La doctrina de la salud por la fe

En los "Dictata super Psalterium", escritos entre los años 1513 y 1517 como un libre comentario de los Salmos, los teólogos no han encontrado ninguna afirmación formalmente herética, pero aquí y allá aparecen denuestos contra las buenas obras que marcan el tono de su desesperación ascética y, en cierta medida, el deseo de abandonar las mortificaciones. Los antiguos fariseos lo proveen

de un excelente chivo emisario para levantar la voz contra los monjes observantes: "Ahora hay que combatir con los hipócritas y los falsos hermanos que se engríen de su santidad a causa de sus observancias. Los pecados nos son remitidos no por causa de nuestras obras, sino por la sola misericordia de Dios que no nos los imputa".

El párrafo no tenía por qué inquietar a nadie. Nunca se sostuvo en la Iglesia que las solas obras salvaban, pero de ahí a negar su utilidad y su valor había un paso y el temperamento impetuoso de Lutero no tardaría en darlo. Cuando lo hizo había caído en una herejía formal.

Moreau piensa, de acuerdo con Grisar, que el punto de partida de la teología luterana está en negar la utilidad de las buenas obras y de toda práctica ascética. Lo demás vino por añadidura y no es preciso ser un "adelantado" en el camino de la unión con Dios, para percibir los beneficios aparentes del abandono. El sentimiento de liberación experimentado por quien renuncia a un largo y fatigoso ascenso con la consoladora idea de que no conduce a ninguna parte, es perfectamente comprensible para cualquiera y no es de extrañar la cantidad de adeptos que tal descubrimiento pudo obtener.

La querella de las indulgencias completará el cuadro donde se agitó la rebelión de Lutero, pues este ávido de paz interior necesitaba ser confirmado por una adhesión multitudinaria y si es posible por el aplauso y la admiración de las gentes. La predicación de las indulgencias, ordenada por León X, le dio la ocasión para hacerse de un gran público.

Lutero no ignoraba la doctrina de las indulgencias pero, a los efectos de consolidar su causa, no convenía tomarla demasiado en cuenta. La cosa tenía su lado escandaloso y no era el momento de ponerse a reflexionar sobre los otros aspectos del problema.

"Es temerario predicar que por las indulgencias son rescatadas las almas del purgatorio. Esto es absurdo y no se nos dice cómo podemos comprender tal afirmación. Por lo demás el Papa es cruel si no concede gratuitamente a las pobres almas eso que puede dar por un estipendio".

Sin lugar a dudas se abusaba de la candidez de los posibles penitentes que creían poder arreglar sus deudas con Dios con un estipendio más o menos grande, pero Lutero también confiaba en la virginidad teológica de quienes oían sus sermones y no conocían la doctrina verdadera.

Es notorio que el Diablo encuentra servidores en todas partes y en esta oportunidad lo halló en un hermano dominico llamado Tetzel, cuyo ardor en juntar dinero superaba en mucho sus condiciones de predicador. El buen hermano entró en discusión con Lutero y como fue arrollado por la facundia del agustino, la victoriosa disputa tuvo un eco enorme en toda Alemania y sirvió para agudizar más el pleito sobre las indulgencias.

En esta oportunidad Lutero escribió las noventa y cinco tesis y las clavó en las puertas de la Catedral de Wittemberg. Era un gesto audaz, pero no tan desusual como para significar un rompimiento. Las tesis traen sus novedades luteranas, pero no constituían todavía una doctrina herética en toda su plenitud.

Lutero se ha hecho oír y el papado no ignora ya su existencia. Todavía es un religioso bajo la disciplina eclesiástica, pero se advierte en su actitud desafiante una voluntad decidida a llevar adelante su combate contra la jerarquía. El Papa lo hace llamar a Roma y, ante la negativa de Lutero, admite una disputa en Leipzig. En esta oportunidad el legado papal fue una de las figuras más inteligentes de la corte pontificia, el Cardenal Tomás del Vío, conocido como "Cayetano" por ser natural de Gaeta, en Italia.

Lutero había contado con hacer un papel mucho más lucido. En verdad se comportó bastante tibiamente y no emuló en toda su ferocidad el sacrificio de Juan Hus. Acorralado frente a la investidura del Cardenal y para no reconocer la primacía papal, gestó su definición de la Iglesia como "una sociedad formada por la comunidad de los santos, pero esencialmente invisible y cuya única cabeza es Cristo".

Estamos en el año 1518 y Maximiliano, Emperador de todas las Alemanias, acaba de morir. En su lugar es elegido Carlos V de España. El Papa incoa el proceso contra Lutero y lanza una bula "Exsurge Domine" que Lutero quema públicamente en la plaza de Wittemberg. Carlos V trató de combatir en su nacimiento la herejía de Lutero y pudo hacerlo en los territorios bajo su inmediata potestad, pero los príncipes alemanes se encargaron de defenderla en los suyos y el agustino pudo eludir la acción del Emperador.

De esa época de persecuciones data su estadía en el castillo de Warbourg bajo la protección del Elector de Sajonia. Durante su encierro dio término a su traducción alemana de la Biblia y confirmó su separación de la comunión de la Iglesia de Roma.

Cuando retornó a Wittemberg había encontrado definitivamente su camino y se dedicó con ardor a la predicación de su Evangelio.

Nace una secta

Lucien Febvre insiste en el carácter personal de las preocupaciones primeras de Lutero. Su lucha para alcanzar la paz interior conforme con los caminos señalados por la teología ascética terminó para él en un fracaso. Su abandono a la misericordia divina le dio la calma y las gracias sensibles buscadas tan infructuosamente en las mortificaciones.

Febvre se hace eco entusiasta de este descubrimiento y pone de relieve su carácter revolucionario; en efecto, Lutero supo convertirlo en una revolución porque inventó una justificación teológica para cubrir su actitud. Considerada en sí misma, y haciendo abstracción de la personalidad genial de Lutero, es el descubrimiento de cualquier monje que habiendo hecho algunos adelantos en el camino de la perfección religiosa, renuncia a esperar demasiado de su esfuerzo personal y se entrega a la misericordia divina, sintiéndose incapaz de soportar el peso de su trabajo.

Pero si se hubiera quedado ahí, hubiere dado una prueba de humildad y al fin de cuentas Dios no abandona a los infelices que se ponen en sus manos y se encomiendan a su generosidad, porque se saben impotentes contra sus debilidades. Lutero hizo de la debilidad fuerza y de su fracaso un triunfo contra la Iglesia y una glorificación de su propia miseria.

En esto radica su originalidad, y si Febvre ve en ello una revolución habrá que creerlo bajo su palabra, aunque Lutero, aparentemente, no intentó suplantarse la ciudad cristiana por un orden social naturalista. Eso sí, un poco como el Ángel rebelde, se sintió herido en la dignidad de su condición humana, por una exigencia que consideró por encima de sus fuerzas y atrincherado en su derecho a dar una interpretación personal de la Palabra Divina, se liberó de la disciplina eclesiástica, dejando para el fuero íntimo una relación que Dios quiso solidaria e institucional.

Sólo la fe, la Gracia de Dios, si se quiere, da al cristiano la seguridad de su salvación y ésta se manifiesta en un sentimiento de absoluta paz, inspirado por la confianza en la misericordia de Dios. "Christianum oportet semper securum esse" —nos dirá. En esta presunción radica su fuerza y de ella nacen todas sus debilidades.

"Substituir [la religión tradicional] por una religión completamente personal y que pusiera a la criatura, directamente y sin intermediarios frente a Dios, sola, sin cortejo de méritos o de obras, sin interposiciones parásitas ni de sacerdotes, ni de indulgencias adquiridas en este mundo y valederas en el otro, o de absoluciones liberadoras con respecto a Dios mismo: ¿No es esto a lo que debía atender en primer lugar el reformador?"

Lucien Febvre dicit, y como en su afirmación va implícito el individualismo de toda una época en proceso de conquistar el de-

recho a hacer lo que a cada uno se le diera la gana, no hay más remedio que colocar a Martín Lutero entre los grandes liberadores del género humano. Personalmente no me opongo, pero pienso que una religión personal tiene el inconveniente de no ser totalmente humana, y Lutero, gran creyente en la presencia constante de Satanás, debió saber que el Príncipe de este mundo fue el primero en practicarla. Con todo persistió en los principios individualistas de su reforma, pero cuando otros, más personales que él, saquen consecuencias un poco anárquicas, pondrá el grito en el cielo y confiará, siempre con la Epístola a los Romanos en la mano, en que la policía de los príncipes ponga orden en la ciudad y detenga el curso de la locura interpretativa. La doctrina sobre el poder político nacerá de esas exigencias.

Otro poco de Teología

Antes de examinar la relación de Lutero con los príncipes, conviene insistir un poco más en sus principios teológicos. En este primer paso de armas, la revolución ataca directamente a la fe y lo hace conforme al espíritu reinante en esa época, exaltando el individualismo y amenazando a la organización eclesiástica en su cabeza. Pero todo esto en la dulzura de un impulso capaz de contentar el ángel en detrimento de la pobre bestia condenada al mundo de las necesidades terrenas.

"La Iglesia se compone de todos aquellos que viven en la verdadera fe, la esperanza y el amor, de suerte que la esencia, la vida y la naturaleza de la cristiandad no es ser una asamblea de cuerpos, sino la reunión de los corazones en una misma fe. Esta comunión basta, por sí sola, para crear una verdadera cristiandad".

La dimensión objetiva y social de la Iglesia desaparece en la acentuación de sus aspectos puramente subjetivos: la cristiandad espiritual, interior. La Iglesia visible dejaba de ser indispensable, por ser una institución humana y no divina. Sobreviven algunos sacramentos: bautismo, matrimonio, y para edificación de los fieles se promueve la predicación de la Palabra. Lutero no consideró, en sus comienzos, que tales signos sensibles fueran distintivos de una Iglesia visible, pero Bucer y Calvino sí lo hicieron. Los luteranos habían de inclinarse más adelante ante esta exigencia disciplinaria.

La Iglesia invisible tenía sus ventajas: era ubicua y podía ser, en cualquier momento, lo que Lutero quería que fuera. Strohl, que conocía su índole ardorosa y sentimental, lo dice con la ingenua admiración del discípulo y sin disimular el carácter puramente emotivo de esa vaga comunidad.

“Cada vez que Lutero subía al púlpito se establecía entre él y una parte al menos de su auditorio un contacto espiritual conmovedor... Lutero sentía la “élite” de su pueblo con él. El eco despertado por su voz en toda Europa lo emocionaba... Así Lutero se sentía en comunión espiritual con todos aquellos a quienes había tocado el Evangelio. Se sentía transportado por sus plegarias. Día a día su seguridad se afirmaba y nada podía separarlo de esa Iglesia invisible expandida por toda la tierra y de la cual hablaba la Biblia y cuya realidad se convirtió para él en un hecho de experiencia cierta”.

A esta Iglesia invisible, alimentada con la fe y la sensibilidad de sus creyentes, correspondía un sacerdocio tan universal e indiscernible como ella misma.

“Se ha inventado —decía Lutero— que el Papa, los obispos, los sacerdotes, las gentes de los monasterios serían llamados ‘estado eclesiástico’. Los príncipes, los señores, los artesanos y los paisanos ‘estado laico’”.

“Esto es una fina sutileza —añadía— y una hermosa hipocresía. Nadie debe dejarse intimidar por esta distinción. La razón es muy simple: todos los cristianos pertenecen verdaderamente al estado eclesiástico. No existe entre ellos ninguna diferencia... a no ser funcional. El bautismo, el Evangelio y la fe forman el estado eclesiástico del pueblo cristiano”.

Y acto seguido extraía su Biblia y citaba I Pedro, cap. II, versículo 9: “Sois un sacerdocio real y una realeza sacerdotal”. Y lo corroboraba en el capítulo V, versículo 10, del Apocalipsis: “Has hecho de nosotros, por la efusión de tu sangre, sacerdotes y reyes”.

Se dice que el camino del infierno está empedrado con citas de la Biblia y probablemente sea cierto. El entusiasmo por sacar conclusiones autoritarias de la Sagrada Escritura tiene también sus sutilezas. Lutero extraía de ambas citas la idea de que cada cristiano era un sacerdote, pero omitía con cierto pudor, la afirmación de su realeza. Otros citadores, menos sensibles a la majestad del poder político y mejor dispuestos para aceptar sin restricciones el sentido aparentemente literal del texto bíblico, reivindicaban también la realeza. Menudo pleito se entabló cuando los anabaptistas exigieron el gobierno sobre todas las cosas y comenzaron a negar su obediencia a las autoridades.

Lutero se detuvo en los umbrales del poder y consideró que siendo todos obispos y sacerdotes pero no príncipes y reyes, era conveniente que las autoridades temporales cumplieran también las funciones sacerdotales para evitar inútiles superposiciones de poderes. El sacerdocio universal no impide la existencia de un ministerio especializado, pero sin sello indeleble como quieren los papistas.

La comunidad cristiana elige sus ministros y éstos cumplen con sus funciones en tanto respondan a las exigencias de esa comunidad. Si así no lo hicieren, pueden cesar en sus funciones y volver a su antiguo estado, pero el poder temporal tiene el derecho, y casi el deber, de intervenir en el ejercicio de esos ministerios.

“Es conveniente dejar al poder temporal cristiano actuar libremente y sin trabas y no considerar que se las toma con el Papa, con el Obispo o con el sacerdote. Que el culpable padezca. Lo que dice el Derecho Canónico a este respecto —se refiere a las prerrogativas del fuero eclesiástico— es pura invención romana. San Pablo habla así a todos los cristianos: “Toda alma (pienso también en la del Papa) debe estar sometida a la autoridad, porque no en vano lleva la espada y es por la espada por la que sirve a Dios, para castigo de los malos y gloria de los buenos” (Pablo, Romanos, XIII, 1 y ss.). San Pedro corrobora: “Estad sometidos a todas las instituciones de los hombres, por el amor de Dios que así lo quiere” (I Pedro, II, 13). Y el mismo Pedro predijo que llegaría un día que se despreciaría toda autoridad terrena, como sucedió con el advenimiento del derecho canónico”.

Una Iglesia invisible, pero visiblemente sometida al poder temporal, tiene muchas probabilidades de convertirse en instrumento de esas mismas autoridades. Lutero no ignoraba esta eventualidad, pero confiaba en el poder de la Palabra y la buena interpretación que podían hacer de ella los auténticos creyentes.

Los Príncipes de este mundo

Indudablemente los príncipes y los grandes señores no suelen ser cristianos fáciles de manejar y Lutero no era tan ingenuo, ni carecía de experiencia política para no prever las consecuencias de una intromisión nada santa del poder temporal en las cosas religiosas. Pero si temía las intemperancias del poder, la anarquía anabaptista lo había aleccionado bien sobre lo que podía esperarse de una muchedumbre enloquecida por predicadores delirantes.

En las conversaciones de sobremesa dice con más libertad que en sus escritos: “Los príncipes son del mundo y el mundo es enemigo de Dios, así viven según el mundo y contra la ley de Dios. Pero sirven a Dios de verdugos para castigar a los malvados. Plácese a su Divina Majestad que los llamemos “clementes señores” y nos prosternemos a sus pies como súbditos humildes”.

En el fondo de su corazón lamentaba este estado de cosas, definitivamente atribuible a nuestra naturaleza enferma y completaba el pensamiento sobre los príncipes con esta frase que no disimula el verdor de su lenguaje:

“No escapa a Nuestro Señor que los perros hacen sus necesidades en todos los rincones y lo tolera, pero cuando comience su ronda, su cólera no tendrá medida”.

Se refería, sin duda, al castigo reservado por Dios a los príncipes abusadores, pero como, en cierta medida, todos lo eran un poco o mucho según el caso, Lutero no disimulaba su regocijo de un desquite póstumo a tanta humildad impuesta por la fuerza.

Lutero no pudo escribir ni hablar sin comprometer su genio colérico y pronto llevado a la polémica. Es, posiblemente, uno de los más grandes polemistas de un siglo que los conoció de todos colores, desde el melifluo Erasmo hasta el calumniador Scalígero pasando por las afiladas plumas de Calvino y Rabelais. Esto explica por qué razón y a propósito de un tema tan ceñidamente teológico como el de los sacramentos, lanzó un panfleto cuyo solo título era una declaración de guerra a las autoridades romanas: “De captivitate babylonica praeludium”.

La verdadera iglesia estaba cautiva y los papistas, para quitarle su fuerza espiritual, habían tomado en sus manos la impartición de los sacramentos. El sacramento debe ser impartido por el sacerdote pero, como todos los bautizados lo somos, Lutero no ve el motivo ni la razón por la cual una agrupación auto-selecta se arrogue el derecho de impartirlo ella.

Sobre el terreno resbaladizo de la polémica, plantea su doctrina sobre los sacramentos. Fue necesario el advenimiento de Calvino para que de medios efectivos, transportadores de Gracia Divina “ex opere operato”, se convirtieran en modestos signos de la Gracia. Lutero dejó errar su pensamiento entre uno y otro significado sin que sus fórmulas permitan hacerse una idea precisa.

Todo esto confirma la opinión de Lucien Febvre cuando asegura que en ningún momento Lutero trató de organizar una Iglesia. A fuerza de insistencia, y un tanto presionado por las consecuencias anárquicas de sus principios, sus partidarios le sacaron algunos esbozos de programación o esquemas de orden. La Iglesia visible era asunto del estado. Donde Lutero comprometía su genio religioso, su auténtica “trouvaille”, era en la relación del alma con Dios a través de la Palabra.

Lo hemos dicho, fue un verdadero “liberador”. Por esa razón su obra debe adscribirse, a pesar de sus alaridos reaccionarios, en la línea espiritual de la revolución. Libró al espíritu occidental de la Iglesia Católica y esto, aunque parezca una conclusión algo pedestre, se compadecía con la inclinación de la alta burguesía para provocar un cambio en la moral, capaz de liberarla de esa ética para pobres que sostuvo siempre la Iglesia Romana.

“Lo que se pone en tela de juicio —nos confirma Febvre— es la vieja mentalidad artesana de la Edad Media. Oficios hechos sin duda para alimentar a su hombre, pero que no incluían ningún beneficio fuera del que permite vivir al productor. La noción del justo precio, mantenida por los magistrados, favorecía únicamente el interés del consumidor”.

Sería un abuso pensar que Lutero favorecía conscientemente el advenimiento del capitalismo o del espíritu capitalista, pero la burguesía alemana deseaba con urgencia el cambio moral que la pusiera de acuerdo con las nuevas realidades económicas y la rebelión luterana estaba en el camino de ese cambio.

Exaltación del poder

Alemania era una nación sin unidad política. Habitada por una raza fuerte, dueña de ciudades opulentas y terrenos bien trabajados, carecía de esa unidad sin la cual todos los esfuerzos se pierden en el desencuentro de los intereses. El Imperio sobrevivía como recuerdo, y económicamente dependía de las dietas que se negaban, provincialmente, a favorecer una política de envergadura universal. Los príncipes se contentaban con sus territorios y se dedicaban de lleno a pequeñas empresas locales sin proyección continental. En la región del Palatinado, en Wurtemberg, en Baviera y en Hesse se notaban movimientos tendientes a reclamar un lugar importante en el concierto de las otras naciones occidentales y consiguientemente a estos reclamos se iba consolidando la situación política de las familias destinadas a llenar con su acción futuros acontecimientos.

Junto a principados cuya soberanía nominalmente dependía del Emperador, existían ciudades poderosas gobernadas por príncipes ambiciosos y económicamente animadas por una burguesía dedicada a un activo comercio internacional. Pululaban también los barones semi-bandidos que campaban por sus fueros y hacían la guerra a cualquiera dando al panorama alemán un toque pintoresco de demencia anárquica.

Lutero colaboró con su prédica para liberar el individualismo latente de la disciplina impuesta por la Iglesia Católica e indirectamente favoreció el impulso económico de la burguesía que hallaba en el orden católico serias dificultades para su desenvolvimiento, pero al mismo tiempo y como réplica a los desórdenes provocados por sus malos intérpretes, los anabaptistas, fortaleció la autoridad del Estado convirtiéndolo en una potestad de institución divina.

Los anabaptistas fueron su “bestia negra” porque tuvieron la osadía de llevar hasta las últimas consecuencias prácticas su pré-

dica libertaria y lo pusieron en la violenta situación de tener que pensar contra sus propios principios. En verdad, para Lutero, una contradicción más o menos era un juego de niños y no repito algunos de sus dichos sobre la lógica porque no haría más que ilustrar su tremenda facundia escatológica.

En la rebelión desatada entre el campesinado por los anabaptistas Lutero rechaza con violencia sus pretextos religiosos: el Evangelio condena la rebeldía y son pocos los denuestos a que no se hacen acreedores quienes suponen hallar en la Palabra de Dios, motivos para levantarse contra las autoridades. En su carta a los nobles alemanes es claro y terminante y sus palabras no dejan mucho sitio para la comprensión, la misericordia o la simple prudencia política.

“Por todas estas razones, queridos señores, desencadenaos, salvadnos, ayudadnos, tened piedad de nosotros, exterminad, degollad y el que tenga poder para ello, actúe”.

Olvida un poco su teología cuando exclama: “Vivimos tiempos tan extraordinarios que un príncipe puede merecer el cielo vertiendo sangre, mucho más fácilmente que otros rezando”.

Esto es volver por el valor de las obras en un contexto algo menos evangélico que el esgrimido por el más violento predicador de cruzadas.

En las “Conversaciones de Sobremesa” se nos cuenta que alguien preguntó a Lutero si era lícito matar a los anabaptistas y recibió esta respuesta del maestro:

“Existen dos especies de anabaptistas. A la primera pertenecen los rebeldes endurecidos, cuya enseñanza combate toda autoridad; a éstos es lícito que un príncipe someta a juicio y los condene a muerte. En cuanto a los otros fanáticos, que profesan ideas insensatas y bizarras, el exilio es, con frecuencia, un castigo suficiente”.

Cuando uno se alimenta en los concurridos pesebres del pensamiento liberal es corriente creer que la Iglesia Católica sostuvo alguna vez algo denominado “el Derecho Divino de los Reyes”. Lucien Febvre, poco amigo de la tradición eclesiástica romana, considera que fue Lutero y sólo él “el primero que ha legitimado verdaderamente, que ha fundado plenamente en Dios, el poder absoluto de los Príncipes”.

El mismo Lutero reconoció haber sido el inventor del principio cuando en 1525 escribió con orgullo: “Nuestra enseñanza ha dado a la soberanía secular la plenitud de sus derechos y de su poder, realizando así lo que los Papas no han hecho, ni han querido hacer nunca”.

Y añade con énfasis: “Desde los tiempos apostólicos no hay un doctor, ni un teólogo, ni un jurista, que con tanta maestría y claridad como yo lo he hecho, por la Gracia de Dios, haya acen tuado en sus fundamentos, instruido en sus derechos, hecho plenamente confiante en sí misma la conciencia del orden secular” (cit. por Febvre op. cit. p. 249).

La consecuencia venía un poco como de suyo. Si se destruía el derecho divino de la Iglesia se hacía menester apuntalar el poder público convirtiéndolo en fuente de autoridad religiosa. Las sucesivas fases del proceso revolucionario nos acostumbrará al ejercicio de esta dialéctica: en cuanto se destruye una autoridad auténtica se hace menester reemplazarla por una artificial capaz de suplirla. El criterio para percibir la diferencia entre una y otra, surge del examen de la vida interior: la verdadera autoridad tiene su trono en la conciencia e impone su orden en la disciplina íntima de la moralidad. La falsa autoridad es siempre externa y sólo puede obligar por la fuerza.

La espada sirve para castigar al transgresor, pero no puede hacer que la justicia reine en el dispositivo moral del sujeto.

Lutero y el orden legal

Lutero advierte la diferencia entre la verdadera autoridad, impuesta por la fe, y el poder exigido por nuestra situación de naturaleza caída, pero como su pensamiento no procede conforme a distinguos demasiado sutiles, considera a todo el orden jurídico sobre la base del derecho penal. Era una vieja idea sostenida por los Padres de la Iglesia y en algunas ocasiones por el mismo San Agustín: las instituciones políticas son consecuencias del pecado. Lutero la refuerza con la rigidez propia de su temperamento.

Para él, los verdaderos cristianos no necesitan leyes: “Comprendes que esa gente no tiene necesidad de ninguna espada ni de ningún derecho temporal. Y si el mundo entero estuviera compuesto por verdaderos cristianos, es decir por hombres justos y creyentes, no habría necesidad de ningún príncipe, rey o señor. ¿A qué podrían servir para quienes poseyendo el Espíritu Santo en sus corazones, son instruidos y promovidos por Él para no hacer daño a nadie, para amar a todo el mundo y soportar gustosa y alegremente la injusticia y hasta la muerte?”

Es difícil seguir las ideas de este hombre. Por un lado acen túa con amarga insistencia la corrupción total de nuestra naturaleza y condena las obras porque están siempre inspiradas en incurable concupiscencia; por otro lado admite la posibilidad de una vida santa y sin detrimento impuesto por el pecado. Sin lugar a dudas esta segunda posibilidad está propuesta a título hipotético.

pero interesa resaltar en ella el fundamento pesimista de su idea de la justicia.

La base escriturística de esta opinión nace, como escribe Mesnard en la parte correspondiente a las ideas políticas de Lutero en su "L'Essor de Philosophie Politique au XVI^e siècle", de una abusiva interpretación de las Epístolas de Pablo y de una extensión, no menos arbitraria, del carácter de la ley mosaica a todo el orden jurídico positivo. El texto donde San Pablo dice a Timoteo: la ley no es para el justo, sino para el injusto, es convertido por Lutero en principio universal de todo derecho y no sólo del derecho penal.

Lutero era en su lenguaje de una espontaneidad tal que le hacía decir cosas muchas veces desprovistas de sentido, como en el caso del ejemplo que pone para ilustrar la necesidad de una justicia rigurosa:

"¿Y esto por qué? —se pregunta—. Porque el justo se exige y hace más de lo establecido por el derecho. Pero los injustos no hacen nada justo, por eso tienen necesidad del derecho, para que se les enseñe a obrar bien por la coacción y la amenaza. Un buen árbol no tiene necesidad para dar buenos frutos de doctrina o código, procede de su natural dar sin códigos ni doctrinas los frutos de su especie. Sería obra de un loco hacer para el manzano un libro lleno de leyes y de derecho para enseñarle a dar manzanas y no ciruelas".

Mesnard se ríe de la comparación. No entiende de qué modo un código y una doctrina podrían enseñar al manzano malo a dar buenas manzanas. Pero dejemos a Lutero con su comparación; pensemos que quizá hablaba para parroquianos un poco lentos y ciertos argumentos "ad hominem" tienen valor conforme a la circunstancia.

Pero Lutero no limitó sus pretensiones a exponer sus ideas más o menos claras sobre cuestiones filosóficas en un nivel de reflexiones opinables. Estableció afirmaciones dogmáticas y sus continuadores quieren que haya dado las bases de una concepción del mundo y de la vida humana destinadas a modificar los cimientos del viejo edificio cristiano por otros mejor adaptados a las exigencias del tiempo.

Probablemente sea así, pero la revolución luterana, como lo hará notar Marx a propósito de la ideología alemana y su continuidad en la historia, se limitó al orden de lo espiritual. La vida social debía ser mantenida en los quicios de la disciplina autoritaria, porque esos hombres justos, alimentados con la miel y la leche del evangelio y puestos sobre toda disciplina legal, no existen.

"Pues como ningún hombre es por naturaleza ni cristiano ni piadoso, sino todos pecadores y malvados, Dios les prohíbe a todos, por la ley, proyectar hacia afuera su maldad en obras inspiradas por la malicia".

Algunos, gracias a la Divina Misericordia, logran superar las desastrosas consecuencias de la caída, pero son tan pocos y es tan precaria su situación en un mundo devorado por la concupiscencia, que se hace imprescindible una legislación severa para preservarlos de los malos.

"Los buenos y los malos están mezclados de tal manera, aun entre los cristianos nominales, que abolir la coacción legal sería quitar sus trabas a las bestias salvajes y dejar abandonados a los apacibles corderos; ya se vio algo de esto con los profetas de Zwickau: así los malos profanarán, bajo el nombre de cristianos, la libertad evangélica y darán libre curso a su malicia, recusando como cristianos toda ley y toda espada, como lo han hecho hoy algunos locos furiosos".

El Reino de Dios ha sido ofrecido a los hombres de buena voluntad y supone un ingreso libre. El reino de este mundo se impone por la fuerza y por el carácter obligatorio de su derecho punitivo. El primero es solamente para los predestinados, el segundo para todos, porque el cristiano debe ponerse espontáneamente "bajo el gobierno de la espada, pagar impuestos, honrar la autoridad, servirla y prestarle su apoyo. Si no se conduce así, no obra cristianamente, actúa contra el amor y da a los otros un ejemplo deplorable".

Los cristianos y la política

La lectura de los párrafos anteriores, aportados por Mesnard, hacen suponer una evidente contradicción entre la vocación cristiana y el oficio político. A simple vista puede parecer que el verdadero cristiano, con los ojos puestos en la salvación eterna, no podrá ejercer el gobierno en las duras condiciones impuestas por el criterio luterano, pero con las escrituras en una mano y el deseo de terminar con la rebelión anabaptista en la voluntad, Lutero no cree conveniente dejar la espada en manos paganas:

"Un cristiano es una persona para sí mismo, cree para sí mismo y para nadie más. Pero un señor y un príncipe no es una persona para sí mismo, sino para los otros y para su servicio".

El pensamiento católico tradicional ponía el gobierno temporal al servicio de los fines eternos de la Iglesia y convertía a la política cristiana en una misión subordinada a la obra salvadora. Lutero separa categóricamente ambos dominios y mientras el príncipe

cristiano se deja guiar por la fe en su actividad religiosa, en sus faenas políticas obra como ejecutor decidido de una ley implacable de represión.

“En esta situación —escribe Lutero— irás más lejos y me preguntarás si los verdugos, los gendarmes, los juristas, los abogados y sus gentes pueden ser cristianos y salvarse en su estado. Respuesta: si el poder y la espada están al servicio de Dios, como ya he probado, todo cuanto sea necesario al poder para usar su espada está también al servicio de Dios. Será el caso de aquel que prende, persigue, masacra y degüella a los malvados y por lo tanto protege a los buenos, los disculpa y ayuda a salvarlos”.

Por momentos su pluma se enciende en furor y cuando piensa en sus enemigos, en la resistencia terca que oponen a sus santas intenciones, se lanza a una apología de la guerra que no desmentirán sus seguidores en los futuros sucesos:

“Puesto que la espada ha sido instituida por Dios para castigar a los malos, proteger los piadosos y guardar la paz, es probar con bastante fuerza que Dios instituyó la guerra, el degüello y todo cuanto aportan las costumbres de las leyes guerreras. Y aunque no parezca que degollar y robar sea una obra de amor y que un hombre ingenuo no vea en ella una ocupación cristiana, sino inconveniente para un cristiano, en realidad son obras del amor”.

El suave Melancton solía quejarse amargamente de la facundia inexorable de Lutero, y cuando el maestro abría la boca para hablar, temía las intemperancias de su lengua y el partido que los adversarios podían sacar de sus excesos verbales.

¡Si supiera callar! —suspiraba.

Pero Lutero no solamente no podía callar, sino que transportado por el ardor de la inspiración, amaba hasta tal punto su propia falta de medida que insistía una y otra vez en las mismas violencias, como si con ellas pudiera terminar para siempre con sus enemigos.

“Es porque Dios toma la espada hasta el punto que la nombra su orden propio y no quiere que se diga, o que se imagine, que se trata de un descubrimiento o de una institución humana. Porque la mano que lleva esa espada y que extermina, no es una mano humana, sino divina, no es el hombre, sino Dios quien cuelga, enroda, decapita, degüella y guerrea. Todo esto es de su resorte y de su jurisdicción”.

“La guerra es un empleo divino en sí mismo y tan indispensable y útil para el mundo como beber y comer, o cualquier otra obra semejante”.

Lo hemos insinuado un par de veces, pero ahora lo decimos con toda claridad: Lutero comienza un movimiento de ideas que va transformándose a lo largo de los siglos que de él nos separan y que podemos designar con el nombre de Revolución. En todo este movimiento existe una tónica general con respecto a la violencia que toma su origen en la predicación de Lutero y que consiste en diluir la responsabilidad personal frente a las medidas de fuerza atribuyéndolas a Dios o a entes de razón que el espíritu revolucionario irá inventando, por exigencias de la causa, en la medida que pierda su vinculación con la fe.

Origen luterano de la distinción entre individuo y persona

Indudablemente, para Lutero, el poder político tiene límites y éstos vienen señalados por el destino sobrenatural de la persona humana:

“Querido Señor —afirma en su Tratado sobre la Autoridad—, tengo el deber de obedeceros con mi cuerpo y con mis bienes. Mandadme en la medida de vuestro poder terrestre y os obedeceré. Pero si se trata de abandonar mi fe y mis libros, no puedo obedeceros, porque entonces sois un tirano y superáis vuestros derechos”.

Los anabaptistas no podían alegar nada semejante y en el futuro tampoco lo podrán los católicos, por lo menos en las regiones dominadas por los luteranos. Interesa destacar la justificación teórica que hace de esta suerte de ambivalencia práctica de la conducta humana. En sus “Conversaciones de Sobreemesa” hay un texto clave, porque da fundamento filosófico a esta dualidad de jurisdicciones entre lo temporal y lo espiritual y anticipa la famosa distinción maritainiana entre individuo y persona.

Es raro que Maritain, en su magnífico ensayo sobre Lutero, no haya advertido esta coincidencia, especialmente porque en dicho trabajo establece por primera vez esa distinción tan exhaustivamente criticada entre nosotros por Julio Meinvielle.

Decía Lutero: “Un cristiano reúne en él dos personas, a saber: una persona civil o temporal y una creyente o espiritual. La persona espiritual o creyente puede sufrir y aguantar todo; no come ni bebe, ni engendra progenitura y no participa de ningún modo en las obras y sucesos del orden temporal. La persona civil está sometida a las leyes y derechos temporales y, como tal, la obediencia es para ella obligatoria y por eso necesita su propia protección y la de los suyos conforme a lo que las leyes y el derecho le exigen”.

San Agustín logró superar el maniqueísmo y aunque persistían en su doctrina resabios de sus antiguas preferencias intelectuales.

tuales, su permanente combate contra el dualismo es indicio suficiente de su voluntad para vencerlo. Lutero tomó de Agustín lo que quiso y conforme a su índole poco dada a los distinguos prolijos, exagera hasta la caricatura algunas enseñanzas del Santo Doctor de la Iglesia. Esta distinción entre una persona angelical, entregada a la fe y a las obras de la misericordia, y otra carnal, sometida a las exigencias materiales del orden mundano, es de claro cuño maniqueo. Maritain la elaboró a su manera y trató de usarla, como Lutero, en un intento de armonizar un orden práctico sin inspiración sobrenatural y un orden religioso sin fundamentos reales.

Garantizada la neutralidad del gobierno en materia espiritual y salvada la naturaleza puramente personal de la fe, no estaba en el temperamento de Lutero dejar proliferar herejías capaces de poner en tela de juicio su propia concepción de la Iglesia.

En sus primeros pases de armas comprendió que la herejía era asunto del espíritu y no podía destruirla con el hierro, quemarla con fuego o ahogarla con agua:

“¿Qué se gana cuando se refuerza la herejía del corazón, aunque se logre debilitarla en los labios condenándola a la mentira?”

Esta frase la escribió en 1523, cuando su propia posición espiritual había sido puesta en entredicho por el Emperador. A partir de 1526, cuando se le impone la necesidad de pensar en una iglesia establecida, comienza a comprender la proyección social de las distintas creencias y la necesidad de controlarlas con medidas de gobierno.

En primer lugar porque el gobierno debe asegurar el orden y luego porque incumbe al príncipe cristiano —luterano— confirmar la fe de sus hermanos y procurar que no sufra detrimento en su integridad.

La persistencia de los ritos católicos lo exasperaba y no tardó en aconsejar a los príncipes la supresión de la misa, no tanto por ser una herejía como por el carácter sacrílego de sus intenciones. ¿No afirma la reiteración constante del sacrificio de Cristo, como si éste no se hubiera consumado de una vez para siempre?

Por lo demás comenzó a pensar que la coexistencia de diferentes cultos en una misma ciudad era motivo de querellas entre sus habitantes y las autoridades debían evitarlo unificando la fe.

Era un retorno a las fuentes, pero sobre principios falsos, precarios y pasablemente contradictorios.

RUBEN CALDERON BOUCHET

LA FILOSOFÍA EN DESORDEN

Decir qué es el **desorden** exige primero definir al **orden**. Para que sea ordenado el conocer (que es el fin de las ciencias, entre las que la filosofía es primera) debe admitirse la existencia de una correspondencia necesaria entre las cosas extra-mentales e intra-mentales por una parte y la inteligencia por la otra. Esta correspondencia es la **adaequatio intellectus et rei** de los escolásticos, criticada y difamada desde la época medieval, pero que sigue siendo la mejor formulación de esta realidad. La razón es simple: si esta adecuación es ilusoria no hay ninguna otra que sea real. Esto mismo respondió Descartes a un corresponsal de su época: si lo único que podemos conocer son los pensamientos de nuestra mente (no una **adaequatio** con el mundo extra-mental), nada es real; deberíamos “cerrar la puerta de la razón y aceptar que somos monos o loros y no seres humanos”. Lo que Descartes debió haber señalado es que esos monos y loros pueden hablar clara y coherentemente, y aun pueden pensar que hablan con sentido, pero nunca podrán descubrir si hablan de la realidad o sólo de una serie de signos coherentes.

Desde el siglo XVII hubo pensadores que, intentando una nueva metodología, quisieron determinar la posibilidad o imposibilidad del conocimiento. Los nombres que más sobresalen son Leibniz, Hume y Kant. Pero sólo desde el siglo XIX esta problemática se planteó de tal modo que no sólo invalidó las conclusiones previas, fuesen éstas escolásticas, cartesianas o aun kantianas, sino que destruyó la naturaleza misma del problema. Kant dio el impulso inicial a esta nueva dirección cuando escribió en **Prolegomena**: “el entendimiento no deriva sus leyes de la naturaleza, sino que se las impone” Esto significaba el fin de la metafísica, de esa ciencia que trata del ser en cuanto ser. En lugar de buscar un mejor conocimiento de la realidad extra-mental (que pasó a ser área exclusiva de las ciencias experimentales, y esto en un sentido restringido), el postulado kantiano abrió la puerta para la interminable búsqueda filosófica sobre la naturaleza del conocimiento. En sí mismo, este es un problema filosófico, pero la investigación fue hecha con una modificación substancial respecto al modo tradicional de abordar la epistemología: el punto de mira ya no fue la mente humana en cuanto que toma con-

tacto con lo que no es ella misma, sino la **mente humana en cuanto producto de la historia**, que es cambiante, y que tiene una relación también cambiante con el mundo. Más aún: el mundo también debe ser concebido como cambiante en su esencia ya que, de acuerdo a la afirmación kantiana, el entendimiento impone sus leyes a la naturaleza. De este modo en toda época marcada por los cambios históricos de la mente, el objeto del conocimiento, el mundo aprehendido, sufre también una alteración radical. La filosofía se convierte en hermenéutica, en un trabajo de interpretación constante, con el agravante de que cada época de interpretación es totalmente independiente de las restantes: es única, incomunicada e incomunicable, clausurada en sí misma.

De este enfoque filosófico han nacido las influyentes teorías **historicistas** y **evolucionistas** que, como lo hace la misma filosofía "moderna", sostiene o afirma la existencia de un substratum trans-especulativo e immanente al que se llama "Historia" o "Evolución". Este substratum no es nada estable, sino que aparece como un flujo, una tensión, una futuridad. Pero mientras que Darwin, acertado o equivocado en cuanto a la evolución, no pretendía conocer la totalidad de ese substratum, al no fijar un punto final al proceso de evolución, Hegel, reclamando un total dominio sobre su substratum, concibe a la filosofía como un proceso de evacuación de lo infinito en lo finito, de Dios en el hombre. Como ha dicho Heidegger, escribiendo sobre el intento hegeliano, el objeto del entendimiento para Hegel es el Ser como pensamiento auto-pensante que finalmente se convierte en auto-consciente en el proceso de su desarrollo especulativo. De este modo el pensamiento atraviesa distintas etapas de desarrollo (1). El substratum evacuado de Dios en el hombre o, en otros términos, el auto-pensante proceso del Ser, es luego **espíritu**, término igualmente aplicable en filosofía y en historia, y también en los campos de la ley y de la voluntad (ver a Schelling para esta última interpretación).

El punto terminal de este proceso es el **conocimiento absoluto**, el cual importa un estado divino. Todo esto supone que el pensamiento y los hechos progresan dentro de una armonía preestablecida y determinándose recíprocamente. Al nuevo orden político napoleónico correspondía en el plano intelectual la aparición de la **Fenomenología del Espíritu**. Y este segundo hecho, siendo de naturaleza especulativa (espiritual, auto-pensante), supera de facto al primero, ya que en la misma **Fenomenología** leemos: "Si el conocimiento es un instrumento para subyugar a la esencia absoluta,

(1) M. Heidegger, "The Onto-Theo-logical nature of Metaphysics", en *Essays in Metaphysics*, Philosophical Library, 1960, p. 38.

entonces la aplicación de un instrumento a una cosa modifica la cosa" (2). Pero nos resulta claro que ello no es así: el conocimiento no es un instrumento, y no modifica la esencia de las cosas; sólo intenta alcanzar esa esencia.

Todo sucede de este modo si se admite que en cada período histórico, coincidente con las distintas "fases hegelianas de desarrollo" del Ser, quedamos presos en un sistema. Pero miremos un poco alrededor de esta celda que ha fabricado la filosofía moderna. Lo primero que descubrimos es que la epistemología clásica ha sido invalidada. Según ella somos seres limitados (creaturas), y por tanto nuestro conocimiento es también limitado. El sujeto y el objeto se distinguen realmente, pero el primero sale de sí y aprehende al segundo. La definición del conocimiento como **adaequatio** se apoya aquí firmemente, aunque esa adecuación no es ni absoluta ni completa. El conocimiento tiene certeza, pero como han sostenido Aristóteles y Santo Tomás, nuestra inteligencia pasa de la potencia al acto y alcanza, al principio, un cierto conocimiento confuso.

Desde el punto de vista de la nueva epistemología, la distinción sujeto-objeto y consecuentemente la condición no plenaria del conocimiento, son **fracturas** graves que deben superarse. No sé si quienes proponen esta nueva epistemología comprenden que el precio que hay que pagar para superar estas "deficiencias" es nada menos que la desaparición del sujeto y del objeto. El **sujeto** es entendido como algo que está en manos del espíritu histórico en su fase auto-pensante más o menos desarrollada (Hegel), o, usando el lenguaje de Heidegger, es atención al ser; el **objeto** es deshecho, dominado, sometido por el acto de conocimiento. La desaparición del sujeto y del objeto se pretende compensar por el hecho de una revelación permanente que se sigue de la noción hegeliano-heideggeriana de que la historia del ser es su propio desenvolvimiento. La historia aparece así, no como una empresa de cooperación entre la guía de Dios y la libertad humana, sino como la periódica auto-develación del ser. Así subraya Hans Jonas que "al desaparecer la posibilidad y la necesidad de distinguir entre doctrina verdadera y herejía desaparece la idea misma de doctrina verdadera" (3). Esta desaparición de distinciones está precedida, naturalmente, por la desaparición de un conocimiento verdadero.

¿Por qué se ataca la epistemología clásica? Según la posición prevaleciente en este ataque, representada por la línea de pensa-

(2) Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 65.

(3) "Heidegger and Theology", ponencia leída en el Segundo Simposio de Hermenéutica, Drew University, abril 1964.

dores que va de Hegel a Heidegger, y plenamente explicitada en el sistema de este último, la teoría gnoseológica de la **adaequatio** está infectada por un estrecho antropomorfismo o centralización en la razón, consecuencia de un descarrilamiento filosófico. Heidegger trata esta cuestión en un largo ensayo de **Holzwege** ("Caminos que no llevan a ninguna parte") bajo el título de "La Era de las Cosmovisiones". La afirmación substancial de este ensayo es que desde Platón el hombre occidental ya no se somete al ser, sino que somete el ser a sí mismo y lo reduce a representaciones, de modo que el mundo se hace imagen (**Bild**). De acuerdo a esto, el hombre platónico u occidental dice que **conoce** cuando posee **e-videncia**, visión, retrato, idea, **eidos**. En opinión de Heidegger esto es un descarrilamiento especulativo: el hombre pre-platónico **conocía** en cuanto que estaba atento al ser, y el hombre medieval (escolástico) **conocía** en cuanto que era creatura. Ninguno de ellos, según Heidegger, redujo el ser a la condición de objeto convocado a la presencia del hombre (**vor-stellen**).

Discrepamos con Heidegger. Sólo la Inteligencia divina conoce las cosas de modo comprensivo. La inteligencia humana tiene un conocimiento mediato, re-presentado. Heidegger piensa que esto es un escándalo: la representación, para él, es un proceso de llamar al ser ante la presencia del hombre, quedando así puesto (**Vor-stellung**) en dependencia del hombre, como un mero objeto, calculable, mensurable y manipulable. La prueba de este escándalo es para Heidegger que el hombre (y no el ser) es el único que **pone nombres** a las cosas y establece normas. Así la representación pasaría a ser algo manipulado y concebido, objetivado, investigado y dominado, y ya no la de-velación del ser para nosotros.

Allí donde nosotros vemos una lógica consecuencia de la realidad de las cosas, Heidegger ve la degeneración de la filosofía. Recordemos, por ejemplo, que en el **Génesis** se atribuye a Adán, y no a Dios, la función de **poner nombres** a los animales y a las cosas; y recordemos también que nombrar (conceptualizar) no es la cosa sino **adaequatio** a la cosa. Ni el ser, ni las cosas, ni quien pone los nombres (el conceptualizador) quedan humillados por este proceso, ya que éste se sigue de nuestra propia condición limitada (creatural) y de la condición limitada del mundo. Lo que Heidegger intenta es lograr una especie de **unio mystica** con el ser, y de este modo abolir la distancia sujeto-objeto, llegando así a un conocimiento total para el filósofo atento a la de-velación del ser. Pero nosotros, por nuestra parte, debemos nuevamente coincidir con H. Jonas: una unión tal entre el hombre y Dios, o entre los hombres, sólo es posible en momentos muy especiales: "son relaciones existenciales de un tipo muy especial" (loc. cit.). El origen de la "grieta" entre sujeto y objeto no es ese supuesto descarrila-

miento de la filosofía occidental, sino que es una realidad admitida tanto por Moisés como por Platón. Es algo que está en la naturaleza misma de las cosas.

¿Qué ocurre con el conocimiento en la especulación contemporánea en cuanto ésta está influenciada y orientada por Heidegger? La crítica de la representación como imagen (**Vorstellung als Bild**) tiene enormes consecuencias. En primer término, como se ha señalado, la posición de Heidegger es inseparable de la crítica del **sujeto** cuya falta (en el sentido de un "pecado original" filosófico) es representar al ser **como** objeto: el hombre debe trascender su subjetividad, y de este modo ser "recibido en la Nada que es el ser mismo" (loc. cit.). En segundo lugar, la crítica de Heidegger anula, junto con la imagen, el **cogito** mismo, el pensamiento conceptual en cuanto tal. "El pensamiento sólo empezará —escribe en otro de los ensayos de **Holzwege**—, cuando aprendamos que la Razón, glorificada durante siglos, es la más estricta contradicción del pensamiento" (en "frase de Nietzsche, 'Dios ha muerto'").

La razón y el pensamiento conceptual forman una única categoría heideggeriana, y por cierto no una categoría privilegiada. La nueva epistemología debe organizar todas las otras categorías (**Angst, Sorge**, etc.), para salvar a la filosofía de esa invención platónica que es la metafísica. La filosofía es "la correspondencia formalmente consumada que habla en cuanto que considera el llamado del ser del ente" (4); o, según otra formulación, "la filosofía consiste en nuestra apertura hacia aquello que es horizonte de la búsqueda filosófica, fundamentalmente, el ser del ente" (5).

Para nosotros es necesario captar el trasfondo de la concepción heideggeriana de la metafísica. Allí no hay filosofía; sólo hay apertura-hacia y referencia a los sucesivos desenvolvimientos del ser. Y aquí se nos hace evidente que este **caminar hacia** el ser es mucho más ambicioso que el simple conocimiento al que humildemente llega la razón; de una razón que, para empeorar su propia situación, confiesa sus propias limitaciones! El remedio que se nos propone es recurrir a aquellos filósofos que han descifrado tantas trampas usadas por la filosofía occidental al estar empeñada en reducir el ser a representaciones, a imágenes. Y así se llega a sostener que el fraude perpetrado desde Platón hasta Nietzsche puede suscitadamente formularse diciendo que el **cogito** ocultaba lo fundamental, que la razón desfiguraba al ser. Ahora ha llegado el momento de desenmascarar a la razón; esta es la misión de la filosofía embarcada en la nueva de-velación del ser.

(4) *What is Philosophy?*, Twayne Publisher, 1958, p. 73.

(5) *Idem*, p. 71.

En este itinerario hacia el ser, la filosofía primero debe limpiar el campo y mostrarse **desconfiada** (como escribe Paul Ricoeur) de los filósofos de la razón. Desconfiada de sus conocimientos porque fabrican ilusiones; de la evidencia y el razonamiento verdadero, de las imágenes que pretendiendo ser respuestas, satisfacen nuestras preguntas y frenan la atención que es interminable. ¿Quiénes son los filósofos de la desconfianza, los descifradores? Freud, que descubrió los impulsos libidinosos bajo las imágenes del padre y de Dios; Darwin, que arrancó al hombre su primacía, su centralidad en la creación, y encontró por debajo de una fachada de estabilidad de las razas creadas por Dios, todo el movimiento de la evolución; Marx, que desenmascaró al Estado, la Sociedad y la Clase, y encontró bajo estas respetables instituciones intereses únicamente económicos; Nietzsche, que desenmascaró la moralidad hebreo-cristiano-socrática (y su Dios imaginado y conceptualizado) y dejó al descubierto la realidad subyacente: la voluntad de poder; y así otros.

El nombre de todo este juego es: des-enmascarar. Pero Ricoeur no se da cuenta en su estudio de hermenéutica (6) que lo que Freud, Marx, Darwin, etc., hicieron —bien o mal, eso es otra cuestión— fue hecho antes como función normal de la razón crítica. Al igual que otros, los “filósofos de la desconfianza” aplican la razón a su objeto natural en un trabajo sistemático (ciencia) orientado a analizar ese objeto, y a lograr resultados positivos. Pero eso no es lo que ellos **dicen** que están haciendo. Heidegger, Ricoeur y otros, como Hegel lo hizo antes, dividen la historia de la filosofía en fases de desarrollo, clausurada cada una en sí misma: la natural (pre-socrática), fase en que el hombre estuvo abierto a la auto-desclausura del ser; el descarrilamiento (desde Platón hasta Nietzsche), época de la razón y la imagen; y la salvación (**ahora**). De esta división tripartita se sigue que el pensamiento, antes de la “filosofía de la desconfianza” era fingimiento y falsedad, porque la razón había usurpado el lugar de otras categorías. Consecuentemente, el papel central de la hermenéutica moderna en la “nueva era” de la filosofía es derribar a la razón de su lugar privilegiado. La razón debe ahora confesar ante el tribunal de Heidegger y de Ricoeur que su método es preguntar ordenando varias representaciones en un concepto abierto que es luego cerrado con la ayuda de otro concepto, la respuesta. La pregunta termina cuando se encuentra la evidencia.

La visualidad que perturba a Heidegger no nos perturba a nosotros. Para nosotros, como lo era para Platón y Aristóteles, la visión es el más intelectual de los sentidos; los ojos colaboran na-

(6) *Le Conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Paris, 1969.

turalmente con la mente, más naturalmente que los otros sentidos. Hans Jonas nos recuerda aquel pasaje bíblico: “todo el pueblo vio la voz” (Éxodo 20,18).^{*} Si la razón es descalificada, no por ello los sentidos serán beneficiados; más aún, quedaremos entregados a los impulsos, los dinamismos oscuros, los estímulos libidinosos, la voluntad de poder, la atención al ser; ya que cualquier coagulación de la experiencia en un concepto cae bajo sospecha y es mirada como algo fraudulento.

Recordemos que en toda esta controversia el “concepto” no es entendido como un mero término lógico-gramatical. Es más que una fase en el proceso de raciocinio. Para Hegel y Heidegger el concepto es un instrumento para capturar el ser, al que intentan liberar de esta armazón arbitraria. Pero todo esto es para nosotros imposible. Es antifilosófico. No podemos pensar sin conceptos. Nuestro conocer consiste en representaciones válidas y las relaciones de estas representaciones, igualmente conceptualizadas. Si se eliminan los conceptos, quedan conjuntamente eliminadas las normas, el razonar metódico, la conciencia y, más allá todavía, el juicio moral y Dios mismo. La misión propia de la filosofía es analizar y re-analizar conceptos, normas, cuestiones y su solución. El resultado sólo podrá ser: conceptos y normas más perfectos, cuestiones mejor formuladas y un discurso racional más adecuado.

La ambición de la hermenéutica heideggeriana es otra. Es, como ya se ha señalado, salvar a la filosofía de la metafísica. Para nosotros, nutridos en el pensamiento clásico, ésta es una empresa inaudita, literalmente escandalosa. Heidegger lo sabe, y se coloca en paralelo con otra “empresa escandalosa”, el descubrimiento del Superhombre según la afirmación del Zarathustra de Nietzsche: “Dios ha muerto, nosotros lo hemos matado”. Heidegger, en el ya mencionado ensayo de **Holzwege**, dice que estas palabras son “terribles”, y es la misma calificación que debemos dar a su propio proyecto de salvar a la filosofía de la metafísica. Argumenta que Nietzsche en su proclama no ha abolido a Dios sino al dominio de lo suprasensible (metafísica). La metafísica, escribe Heidegger, es el lugar en que las Ideas (Dios, Cristianismo, Moralidad, Progreso, etc.), caen, una tras otra, en una trampa después de haber perdido su vitalidad. Y ¿por qué pierden su poder constructivo, su validez, por qué caen? Porque vienen de fuera (o de arriba) y se proponen representar el ideal de la existencia. En este sentido, “Dios” es un término colectivo que sostiene todos los ideales; su asesinato es la caída de todos los ideales dictados al hombre “desde arriba” por una hipotética deidad o por sus subrogados. En la época de Nietzsche “Dios” había degenerado tanto (“Dios” mismo

^{*} El texto de la Vulgata dice: “populus videbat voces...” (N. del T.).

era una forma de degeneración propuesta por las derivaciones de la metafísica platónica) que pudo ser reemplazado por ideales tan vulgares como “la felicidad de las masas”, “el socialismo”, la música wagneriana. Esto resultaba tan evidente para Nietzsche (y para Heidegger) que la solución fue no prolongar la serie de ideales degradados, sino invertir todos los valores, esto es, empezar **un nuevo movimiento de valoraciones**: “la inversión de los valores es un cambio completo en el proceso de valoración”.

No he podido evitar el uso de la palabra “solución” en la afirmación precedente, pero el lector comprende que está fuera de lugar. **Nosotros** podemos llamarla solución, pero Heidegger no tiene nada que ver con esa palabra. En su concepción, lo que Nietzsche ha encontrado no fue una solución, un nuevo valor, sino una nueva de-velación del ser: la fase anterior, ahora abolida, había sido metafísica (Dios, lo suprasensible); la fase que sigue no puede ser una nueva metafísica, debe ser algo completamente distinto de la metafísica. ¿Qué será? El Filósofo, atento al ser, puede bosquejarlo si es “pastor del ser”. La nueva de-velación es la voluntad de poder. ¿Y en qué consiste su novedad? La voluntad-de-poder es enteramente immanente; en la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche es un querer que se quiere a sí mismo, que quiere más poder, siendo que querer y poder son básicamente idénticos. Es el ser del ente o, en nuestro lenguaje, el ser último. Aunque para Heidegger no hay nada último, sólo hay ser y hombres atentos a él, pero no valorándolo. Las de-velaciones del ser (manifestaciones) no pueden ser numeradas, ninguna es más final que las otras. En otras palabras, el ser no tiene densidad ontológica, no es como Dios, que se aparece a Abraham, en el Sinaí, en Belén. Ya hemos visto que entre las grandes ideas metafísicas destinadas a caer en la trampa del nihilismo también estaba el cristianismo.

De este modo el ser no es Dios, es simplemente lo que es. Sólo puede articularse la respuesta a su silenciosa llamada, y después de una espera que se agota. Comprendemos por qué Heidegger da tanta importancia a la ley de Nietzsche del “eterno retorno de lo mismo”, siendo que cada tiempo es una novedad en la serie sin fin de de-velaciones. La novedad puede ser religión, ateísmo, Dios, Hitler, comunismo, voluntad de poder, incluso silencio. Pero notemos algo: todas son respuestas humanas, **nuestras** variaciones, en tanto que el ser permanece frío, remoto, indiferenciado. Hegel concedía, al menos, que los hombres finitos necesitaban la totalidad de la historia para agotar el espíritu del infinito. El panorama de Heidegger es más desolador; bajo el sol oscuro del ser, el hombre, en vana agitación, ofrece sus innecesarias respuestas como sacrificios a un extraño dios que no pregunta nada.

¿En qué radica, pues, el presente desorden filosófico? Digamos ante todo que este desorden, como nos es inmediatamente obvio, no tiene a Heidegger por causa única, ya que otros filósofos especulativos comparten con él esa responsabilidad. Este desorden radica en un fatal debilitamiento del discurso racional, en un gradual rechazo del objeto, de la realidad extra-mental en general y del sujeto mismo. Convertidos así los dos polos del conocimiento en algo precario, sus instrumentos, es decir, la representación, el concepto, la evidencia, el cogito, la conciencia, las normas, quedan también descalificados. Se los mira como injustificados, aun como fraudulentos, como simples coagulaciones de esfuerzos, impulsos, estímulos libidinosos, voluntad de poder, dinámica de clase. Con Ricoeur, la hermenéutica alcanza un punto en que se considera deshonesto contestar preguntas, porque sería reducir el ser que es (al que se ha hecho único contenido legítimo de nuestras preguntas) a una estructura conceptual informada por la razón. No debemos maravillarnos que desde el existencialismo de Sartre a la teología fluyente, de la “cristificación” teilhardiana a la “teología del futuro” de Jürgen Moltmann, la existencia sea interpretada como eficacia, como apertura al llamado de un ser brumoso, como **pro-yecto** nunca-terminado (“salto adelante”) de sí. De la especulación anti-conceptual del filósofo al rechazo que el hombre de nuestra época hace de todo compromiso final sólo media un corto paso.

En el tercer ensayo de **Holzwege** (“La palabra de Anaximandro”) Heidegger lleva más adelante este desorden filosófico, que él ve como la restauración de la filosofía. En éste y en otros trabajos persiste en insistir que Occidente y su pseudo-sabiduría están condenados, condenados fundamentalmente desde Platón y en un segundo grado por el Cristianismo. Si se niega radicalmente a la razón su función central y legítima, como lo hace Heidegger, también se debe concluir que la decadencia de Occidente no es meramente histórico-cultural como sostiene Spengler, sino mucho más: la disolución de la razón, que hasta aquí era forma del conocimiento, en provecho de una forma nueva. Anaximandro dice: “Desde que las cosas nacen, en esa medida deben también destruirse; deben expiar y ser juzgadas por su injusticia, según la regla del tiempo”. Tanto Nietzsche como Heidegger entienden que en la escala de Anaximandro, Occidente está en su nadir. Para ambos se trata de una noticia “terrible”, pero al mismo tiempo maravillosa. “¿Estamos —pregunta Heidegger en su ensayo— en el amanecer de la más enorme transformación de toda la tierra y de su tiempo histórico? ¿Estamos en la Noche esperando la Mañana?”

¿Por qué este optimismo? En el enfoque de Heidegger la me-

tafísica occidental no fue sino un intento fallido, incapaz para penetrar en la esencia aún suponiendo que ésta estuviese allí. Y por eso él considera que la siguiente formulación de Nietzsche es la más importante de la filosofía occidental en su decadencia-amanecer: “¡Que el sello del ser sea impreso en lo cambiante!” Esto se consideró la síntesis mejor lograda del gran proyecto metafísico de Nietzsche; y este sumario se convirtió en un programa que sus discípulos llevaron adelante. Heidegger aclara que la palabra “ser” en esa expresión, es el equivalente del “eterno retorno a lo mismo”, que es pensamiento central de Nietzsche. Releamos ahora esa afirmación según lo que propiamente quiere decir: el mundo está en flujo constante (cambiante), no en una determinada dirección, sino siempre volviendo sobre sí mismo. De este modo lo que **es** está cambiando, no siendo. Esta es la interpretación de la filosofía que dan Nietzsche y Heidegger, y constituye el núcleo de la hermenéutica contemporánea. No se trata de una interpretación realmente nueva, sino que es una acomodación del regreso a sí (**bei sich sein**) del espíritu absoluto hegeliano, y, antes que Hegel, del gran ciclo de la especulación hindú, y, aún antes, del mito de la serpiente que se muerde su propia cola. El significado último del mito es que no hay ningún significado; si **lo mismo** retorna eternamente, todo ser humano y todo hecho está determinado y se hace o sucede como sus innumerables copias anteriores o subsiguientes. El tiempo mismo pierde sentido y diferenciación, y la razón funciona en el “vacuum” desde que sus percepciones y juicios ya no son tales.

Todo lo que detenga el flujo y el ciclo, ya sea la evidencia que reconoce y fija las cosas, ya el concepto que las delimita, o la inteligencia que las toma y las usa, todo eso es interpretado por la nueva epistemología como pura ilusión. Los conceptos (representaciones, nombres, respuestas) son engaños, estratagemas de un yo astuto para inmovilizar el flujo. El mundo del sujeto y del objeto, el mundo de la razón y de los datos de la razón, las percepciones originales —todo nuestro ser racional y sus implicancias— son consecuencias de una caída en el ser (el ser de Aristóteles, no de Heidegger).

Un comentador de Heidegger ha dicho muy exactamente que el pensamiento del filósofo alemán tiende a mezclarse con la nesciencia oriental: “A menudo se siente que Heidegger dice en lenguaje occidental lo que ha sido no-dicho... en Zen” (7). La filo-

(7) Kurt F. Leidecker, *Introduction to Heidegger's Essays in Metaphysics*, p. 3.

sofía de Heidegger —aunque, como vimos, él no está solo en esto— es creadora del desorden porque en ella aparece como filosofía especulativa occidental lo que es un sistema de salvación cuasi-oriental. Este sistema de salvación consiste en decir la palabra debida, en el tiempo debido, por la persona debida para reintegrar así este mundo caído en la Nada.

THOMAS MOLNAR

Ediciones “MIKAEL”

1. SAN MIGUEL, EL ARCANGEL DE DIOS

Un estudio del P. Alfredo Sáenz sobre la noble figura del Príncipe de la Santa Iglesia, desde el punto de vista teológico, histórico, litúrgico y espiritual. Seguido de un apéndice que contiene la Secuencia de San Miguel Arcángel, la Corona Angélica, el Exorcismo de León XIII, etc. Presentación del P. Alberto Ezcurra \$ 250

2. ¿HACIA UN CRISTIANISMO MARXISTA?

Valiente documento del Episcopado Colombiano que lleva por título “Identidad cristiana en la acción por la justicia” en el que se denuncia con toda claridad los diferentes aspectos de la infiltración marxista en la Iglesia de Latinoamérica. Presentación del P. Hernán Quijano Guesalaga \$ 300

3. De próxima aparición: LOS TEORICOS DE LA SUB-VERSION. Freire-Marcuse.

ROMANCILLO DEL SEÑOR SAN JOSÉ

¡Y cómo lloraba
La Virgen María!
¡Qué tiernos extremos
De ausencias hacía!
Pensar que el Esposo
Pensar que moría,
Pensar que el cayado
De lirio caía
Sin saberse dónde
Resucitaría:
Si entre los olivos
Del Monte sería
O acaso en el Gólgota
Que oía y gemía.
¡Y cómo lloraba
La Virgen María!

En torno del lecho
Que al Cielo se abría
Forman las escuadras
De la angelería.
No muere de viejo:
De santo moría
José carpintero
De la Profecía.
Callan las mujeres
Sobre su agonía,
Y a su lado el Hijo
Que le bendecía...
Y llora que llora
Que te lloraría,
Colmada de gracia
La Virgen María.

IGNACIO B. ANZOÁTEQUI



PARA UNA FILOSOFÍA DE LOS ÁNGELES

*Regina angelorum
ora pro nobis*

En principio el tema de los ángeles parece escapar completamente al ámbito de la filosofía, es decir a una reflexión puramente racional, fundada en elementos comprobables. Las tesis más profundas y esclarecedoras de la metafísica responden en último término, como es sabido, a necesidades de inteligibilidad. Es decir, se imponen como respuestas ineludibles a los problemas que plantea la realidad accesible al hombre. Por ejemplo la tesis aristotélica de la distinción entre ser en acto y ser en potencia es la necesaria explicación inteligible de la realidad del cambio, que el hombre percibe en su mundo. Del mismo modo, no cabe una comprensión última de las transformaciones sin recurrirse a la teoría de la materia y la forma. Y así podríamos argüir con referencia a tantas cuestiones que se suscitan respecto al ser o al conocer, o al mundo, o a la vida, etc. El pensamiento filosófico va elaborando sus tesis y sus doctrinas como esclarecimiento necesario y explicación de lo que comienza por fundarse en sus inmediatas comprobaciones (1).

Incluso la existencia de Dios, su naturaleza y atributos, aparece ya desde el comienzo de la reflexión filosófica como una meta a su alcance. Por supuesto que no se trata de la vida profunda de Dios y su insondable realidad, lo cual escapa también al discernimiento puramente humano, pero sí de la necesidad de postular un principio único, causa de todo lo existente y trascendente al mundo. Hasta allí llega también la filosofía, y sabemos hasta qué punto los filósofos de todos los tiempos se han ocupado de este asunto fundamental y lo han considerado como el punto culminante de su pensar. En cambio en el caso de los ángeles, parece que las cosas no fueran así. No se nos impone la existencia de los espíritus angélicos como una necesidad de inteligibilidad

(1) Se ha dicho que las tesis filosóficas responden a exigencias de inteligibilidad; las hipótesis científicas, en cambio, son explicaciones provisionarias, que pueden ser corroboradas o sustituidas por otras, y referentes a hechos y fenómenos.

respecto de la realidad a la cual tenemos acceso; es decir, que la no existencia de los ángeles no se nos presenta como un absurdo para la razón, como sería el caso de la no existencia de Dios o de la negación de las principales tesis metafísicas, y por supuesto, de los primeros principios. En este sentido, ¿cómo puede hablarse de una filosofía de los ángeles? Sólo podría pensarse, pareciera pues, en una teología de los ángeles.

En efecto la teología, o ciencia sagrada (2), tiene su fundamento en la Revelación y presupone por lo tanto la fe, o sea la aceptación de la verdad de lo revelado. Para el cristiano la existencia de los ángeles forma parte del depósito de la Revelación, es decir de un conjunto de proposiciones que aun cuando se presentan a la razón como verosímiles y no contradictorias, no se imponen sin embargo de un modo apodíctico; son por lo tanto extrarracionales, o sea extrafilosóficas. No cabría entonces una demostración racional de la existencia de los ángeles, al modo, por ejemplo, como la demostración de la existencia de Dios por las cinco vías. Sin embargo, a pesar de ello, y aunque no se trate de certezas o verdades necesarias, ofrece también la razón argumentos convincentes, o por lo menos más adecuados para el esclarecimiento de ciertos aspectos de la realidad. En tal sentido Santo Tomás considera que puede argumentarse racionalmente a favor de la existencia de los ángeles. En numerosos pasajes, en efecto, de ambas Sumas — la **Suma Teológica** y la **Suma contra los Gentiles** — así también como en su opúsculo sobre las **Substancias Separadas**, nos encontramos con consideraciones filosóficas y también históricas acerca de esos espíritus que algunos denominan meramente substancias espirituales, o inteligencias, y que otros, en versiones de carácter mitológico, los veían como dioses o demonios, y que comprendidos adecuadamente pueden asimilarse a lo que se entiende precisamente por ángeles (3).

Deja sin embargo bien en claro Santo Tomás que los argumentos que emplea no son absolutamente probatorios, de modo que pudiese concluirse la necesaria existencia de los ángeles como resultado de previas verdades racionalmente evidentes. Se trata solamente de argumentos denominados de congruencia, o sea fundados en determinadas exigencias de correspondencia y de orden, a los cuales la razón adhiere en virtud de su adecuación respecto de otras proposiciones que se presentan como verdaderas. Es decir, se trata de argumentos verosímiles, del punto de vista racional, coherentes, y que aclaran cuestiones que serían más difíciles de entender si tales argumentos además de no ser verosímiles no fueran verdaderos. Sería el caso como si en un sistema de ver-

(2) La teología versa sobre Dios, o sobre otras cuestiones pero en cuanto se las encara desde la perspectiva de la Revelación.

(3) Aristóteles hace referencia a las inteligencias que mueven las esferas. Cf. *I. Met.* c. 6:987, a y XI, 8, 10, 1074, a.

dades bien claras y probadas, quedasen ciertos vacíos, ciertas lagunas, que una exigencia de congruencia llevase a cubrir con proposiciones no plenamente fundadas pero que engarzadas en el conjunto favoreciesen la comprensión del todo.

Los argumentos de congruencia considerados en sí mismos y aisladamente, no pertenecerían estrictamente al orden exclusivo de la razón, en cuanto requieren el apoyo que mencionábamos, pero tampoco serían argumentos de fe. En el caso de los ángeles no se trataría pues de demostrar la existencia de los mismos mediante razones lógicas, fundadas en datos de la experiencia o remontándose a los primeros principios; sería el caso, simplemente, de argumentar en favor de dicha existencia partiendo de ciertas consideraciones acerca del orden del universo y de la jerarquía de los seres, de tal modo que la existencia de ciertos seres inteligentes, substancias puramente espirituales, apareciese como algo requerido para una mejor comprensión de la realidad del mundo y del hombre, pero sin que ello signifique una condición indispensable para dicha comprensión.

II

Si no existieran, en efecto, tales substancias puramente espirituales, faltaría cierto orden en la creación, o en todo caso, faltaría un eslabón en la cadena de los seres, desde los puramente materiales, hasta la espiritualidad sin mezcla de materia, pasando por los vivientes, las plantas, los animales y por supuesto el hombre; pero en éste se da el espíritu unido al cuerpo, como forma substancial del mismo y por ello constituido de tal manera que muchas de sus potencias necesitan del órgano corpóreo para su desenvolvimiento. Los espíritus puros llenarían entonces un vacío en los grados del ser, de modo que en la línea del espíritu hubiese quienes tuviesen una espiritualidad autosuficiente y completa en sí misma (4). Piensa además Santo Tomás que las substancias espirituales, es decir los ángeles, intervendrían en el gobierno del mundo, tal como ya lo había considerado Aristóteles respecto de las inteligencias y su relación con las esferas y los astros. Además siendo el universo tan vasto, tan inconmensurable para el hombre, y conociendo éste una tan pequeña parte del mundo, quedaría entonces un inmenso sector del mismo, la mayor parte, por cierto, fuera del alcance de las inteligencias creadas, casi como un exceso de sobreabundancia; con lo cual, piensa también Santo Tomás, no se glorificaría la obra del creador; en cambio, de ser conocido por otras inteligencias creadas, volvería en cierto modo el universo pleno a su Primera Causa, a Dios, en una manifestación gloriosa de todas las cosas.

(4) En la *Sum. Teol.* las partes dedicadas especialmente a los ángeles son: a) I p., Qs. 50-64, y b) I p., Qs. 106-114. Para este trabajo se han tenido también en consideración las introducciones a tales partes que figuran en la edición de la B.A.C.

Más aún, si pensamos en el universo propiamente humano, mucho más asombroso y profundo que el universo material, podemos extender esa idea de Santo Tomás, sin ánimo de exagerar, por cierto, hacia otras múltiples manifestaciones de la realidad. ¡Cuántas maravillas, en efecto, acaecidas a través de la historia, cuántas acciones humanas, cuántas cosas dichas y pensadas por centenares de miles de personas a través de todos los tiempos quedarían en cierto modo perdidas si no fuesen retenidas por el pensamiento angélico! ¡Cuántos afanes, cuántos sueños, extravagantes o no, cuántas cosas sentidas, amadas o temidas, imaginadas, o meramente proyectadas, quedarían sumidas y perdidas en la subjetividad de cada cual, o naufragarían en el olvido, si no las alcanzase la penetrante mirada de los ángeles! Las obras de los hombres, además, grandes o pequeñas, buenas o malas, habrán quizás de reintegrarse a través del conocimiento, del amor, o del dolor angélicos ante la presencia del Dios uno y trino. Podría añadirse, incluso, que la misma fascinación que ante nosotros tiene muchas veces el mal, su atracción e interés, no sería explicable si fuese algo meramente negativo, una ausencia de bien o de orden, si no hubiese detrás de ello una presencia angélica, una presencia angélica, en este caso, caída y maligna, por cierto, pero angélica al fin, y atrayente por ello.

Para el teólogo y para quien acepta la sabiduría de la fe, la existencia de los ángeles es cosa cierta y revelada. Para el filósofo, que en cuanto filósofo sólo debe partir de los presupuestos de la razón, es cosa verosímil y congruente con los principios racionales y algunos datos de la experiencia, aunque no se trate de algo lógicamente demostrable. Ello hace que el filósofo, como tal, pueda admitir dicha existencia como una hipótesis —si el filósofo es cristiano la hipótesis se confirma con la fe, o la fe se refuerza con la misma hipótesis— y pueda llevar a cabo por lo tanto todas las deducciones que se desprendan de semejante hipótesis. Así pues, el filósofo dirá: Si los ángeles existen, es decir, si hay espíritus puros creados, substancias puramente espirituales, tales substancias, tales seres pues, habrán de ser de tal o cual manera, tendrán tal o cual modo de conocer y de querer, tal modo de comunicarse, tal lenguaje, etc.

Por cierto que además de los argumentos de congruencia, interesa, en otro orden de cosas, tener en cuenta, como decíamos, lo que se encuentra en otras tradiciones culturales, al margen de la tradición y dogmática cristianas, respecto de ciertas creencias y expresiones míticas. Pensemos especialmente en el viejo paganismo greco romano, que nos es tan próximo por muchos motivos, y en su compleja mitología. Todo está allí, por cierto, teñido de las invenciones y figuraciones de una fantasía librada a su propio ímpetu, a un simbolismo no siempre consciente, y no siempre controlado por la inteligencia. Sin embargo veladamente aparecen elementos como para que una sabia hermenéutica encuentre ciertos rasgos que correspondan a los espíritus angélicos. Ahí

están, en efecto, las teogonías y epopeyas con sus dioses y semidioses, seres superiores a los hombres pero subordinados, en último término a un principio absoluto, que podrá ser el Destino, los Hados, o el Todo; están los espíritus protectores de las naciones, pueblos, ciudades, ríos y bosques, los espíritus benignos y los espíritus malignos, los inmortales, esas deidades que tienen mucho de divino y no poco de humano. ¡Hasta para un filósofo como Tales “el mundo está lleno de dioses”, e incluso, hay algunos que se ocupan particularmente de cada hombre, como, por ejemplo, era para Sócrates su “daimon”, que lo hacía ir siempre no donde él quería, sino donde debía, y que según la interpretación de Eugenio D’Ors, era el ángel guardián del filósofo ateniense (5).

III

Decíamos que el filósofo que reflexiona acerca de los ángeles comenzará por considerar la hipótesis de su existencia, para deducir de la aceptación de tal hipótesis, la índole y características de dichos seres espirituales. Si el filósofo es alguien que acepta el depósito de la Revelación, se encontrará ya con datos fundamentales sobre los ángeles, tratando de explicarse lo mejor posible la existencia y esencia de los mismos. Desde el punto de vista de la fe, los ángeles existen, decíamos; tanto la tradición como el dogma son en esto bien explícitos. No son muy precisas, en cambio, las Escrituras acerca de ciertos caracteres de los espíritus angélicos. De ahí diversas posiciones, al respecto, en distintos autores sagrados. En esto Santo Tomás muestra su peculiar lucidez y profundidad de teólogo y de filósofo, resolviendo las cuestiones difíciles que se plantean, y esclareciendo, en la medida de lo posible, el misterio de la realidad angélica.

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento se refieren en diversos pasajes a los ángeles; incluso en algunos casos se les designa con nombres propios: así Miguel, Rafael y Gabriel. Por cierto que resulta muy difícil para el hombre formarse ideas acerca de seres puramente espirituales. Nuestro entendimiento, en efecto, se elabora las ideas a través de las imágenes que suscita el conocimiento sensible, imágenes que de alguna manera quedan ligadas a las ideas facilitando su comprensión pero también a veces obstaculizando su inmaterialidad. Sin duda, por la necesidad de recurrir a símbolos y comparaciones, la imaginación de todos los tiempos —como alguien lo ha señalado con acierto— ha revestido a esos espíritus puros con los más diversos ropajes. Cada época, cada sensibilidad ha puesto lo suyo, y así los risueños amorcillos del renacimiento o del barroco difieren bastante de las solemnes figuras empuñando ígneas espadas, que nos muestra por ejemplo Dante en la **Divina Comedia**.

En el caso de Dante como en el de muchos otros poetas o artistas

(5) E. D’Ors, *Introducción a la Vida Angélica*.

en general, las imágenes referentes a los ángeles expresan simbólicamente atributos y condiciones espirituales. El símbolo hace sensible lo inteligible, y presenta plásticamente lo que debe ser entendido de un modo espiritual; de esa manera nos aproxima a lo que de suyo nos es distante y adecua a nuestra medida lo que sobrepasa nuestro entendimiento; pero debemos cuidarnos de no resbalar sobre la letra del símbolo perdiendo de vista su auténtico y profundo significado. Así las alas, las aureolas, el oro, las espadas y cosas semejantes con que suele representarse los espíritus angélicos designan siempre por analogía condiciones, cualidades, potencias, operaciones, oficios.

La denominación de "ángel" no nos dice mucho acerca de la naturaleza de los espíritus puros. Ángel es un nombre de oficio (enviado, **malak** (6), pero no de substancia, aunque, claro está, por el obrar se puede conocer algo del que obra (7). Este mismo carácter de enviado hace del ángel alguien que se presenta, lo cual implica que cuando es enviado a seres humanos toma forma visible, y por lo tanto material. Con tal motivo alguien ha podido pensar que tales apariciones se producirían infundiendo los ángeles en la subjetividad de los distintos individuos a los que, por ejemplo, en un determinado caso debían presentarse, diversas especies sensibles; Santo Tomás, en cambio, fiel a su principio de que no deben multiplicarse los entes sin necesidad, rechaza esta explicación. Piensa, en efecto, el Aquinate, que en tales casos una única configuración sensible sería adoptada por el ángel. Por supuesto que no se tratará de que el ángel informase un cuerpo, al modo como el alma humana es forma del cuerpo, sino que configura un ámbito sensible, elaborando, por así decirlo, con elementos sensibles, una figura adecuada a la percepción humana. Así el hombre ve al ángel a su imagen y semejanza. Puede decirse, incluso, que el ángel "toma" una figura, del mismo modo que cabe decir que el ángel "toma" un lugar, aunque por su naturaleza espiritual no ocupe lugar alguno. El ángel estaría, así, en el lugar, no al modo del contenido en el continente, sino como el continente en el contenido, del mismo modo, por ejemplo, como el alma está en el cuerpo, "teniendo" un cuerpo.

Todas estas cuestiones, así como las que se refieren al conocimiento de los ángeles, a su voluntad, a su movimiento, o al tiempo de los ángeles, no son ni mucho menos sutilezas bizantinas; son por el contrario explicaciones necesarias que se derivan de la aceptación de la existencia de los espíritus puros. Claro está que si los ángeles no fueran totalmente inmateriales, habría que atribuirles otro modo de realizar las referidas operaciones. De hecho, ha habido autores que han

(6) Cf. *Dictionn. de Foi Catholique*, de A. D'Ales y *Dictionn. de Théologie*, de A. Vacant et E. Mangenot, y también las mencionadas Introducciones de la ed. B.A.C.

(7) *Operatio sequitur esse*, reza la conocida sentencia tomista.

asignado cierta forma corpórea a los ángeles. Así del texto que dice: "aquel que hace a los ángeles espíritus (vientos) y a sus ministros fuego devorante" (8), deducían aquello del "cuerpo sutil", sostenido por muchos teólogos hasta el siglo XIII, aunque ya fue cosa combatida por S. Juan Crisóstomo, y de hecho negado por Dionisio, según se lee en su libro sobre las Jerarquías (9). Por su parte los que sostenían el "cuerpo sutil" de los ángeles pensaban que así se entendía mejor el misterio del pecado angélico y la consiguiente caída de dichos espíritus.

IV

En efecto, tomando de un modo un tanto simple el texto del Génesis que se refiere a las relaciones de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, de cuya unión surgieron los gigantes (10), y pensando que dicho texto alude a los ángeles, interpretaron el pecado angélico como un pecado carnal, lo cual requeriría lógicamente presencia corporal (11).

Esto fue sostenido por autores tan importantes como S. Justino, S. Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc., habiéndose opuesto S. Juan Crisóstomo, S. Cirilo de Alejandría, S. Agustín, etc. Por cierto que Santo Tomás rechaza firmemente dicha tesis, argumentando siempre en favor de la plena espiritualidad de los ángeles. Incluso entiende que al carecer éstos de materia, y dado que la materia suscita la individuación, debe pensarse que los ángeles se diferencian entre sí, no como individuos de una misma especie, sino como las mismas especies entre sí. No habría en los ángeles, sostiene el santo Doctor, composición de materia y forma, aunque sí habría, por tratarse de criaturas, y por lo tanto de seres finitos y limitados, distinción en ellos de potencia y acto, y también de naturaleza y substancia (12).

El pecado angélico habría sido así un pecado puramente del espíritu. Dante, el gran poeta teólogo, refiriéndose a los ángeles buenos, dice por boca de Beatriz: "esos que ves aquí mantuviéronse en la humildad, reconociendo la bondad que los creó para tan altos fines" (13) y recuerda que la causa de la caída angélica fue el orgullo. En nuestro

(8) Ps. 103,4. Cf. los diccionarios citados.

(9) S. Denys l'Aréopagite, *Oeuvres*, traduit du grec par M. Darboy. Ed. A. Tralin, París.

(10) Suele entenderse de los hijos de Set y las hijas de Caín.

(11) "Algunos imperitos en las Sagradas Escrituras —afirma S. Isidoro de Sevilla— dicen falsamente que los ángeles prevaricadores trabaron conocimiento con los hijos de los hombres antes del diluvio, y de aquí nacieron los gigantes, esto es, hombres de gran talla y muy fuertes y que llenaron la tierra": *Etimologías*, XI,3.

(12) *Sum. Teol.* I p., Q.50, art. 1 y 2.

(13) *Div. Comm., Parad.*

lenguaje humano solemos decir que el orgullo engeguece; así los griegos vinculaban el pecado de soberbia, **ubris**, con la ceguera, **até**, que era principalmente una ceguera de la mente, un oscurecimiento del intelecto (14), aunque en algunos casos también era ceguera física, como vemos en el **Edipo Rey** de Sófocles. Esto nos ayuda a comprender, aunque mínimamente, algo tan misterioso como el pecado angélico. En efecto, supuesta la existencia de los ángeles y su naturaleza egregia, parece inconcebible que no hubiesen previsto la consecuencia de su falta; sin embargo siendo aneja a la soberbia la obnubilación de la mente, pierde su fuerza esta dificultad. Debe presuponerse, además, que el ángel, como ser espiritual, es plenamente libre.

Según los teólogos, los ángeles habrían recibido una gracia divina especial para ejercer adecuadamente su libertad; esa gracia, sin embargo, no sería total ni definitiva. Se trataría de un don gratuito que ofrecería al ángel una bienaventuranza que iría más allá de lo requerido por su naturaleza; en tal situación, el ángel, consciente de la grandiosidad de su ser, podría o bien aceptar en un acto de confianza y humildad aquello que excede de suyo su propia capacidad, o bien, por el contrario, mantenerse en lo que es suyo y le pertenece por sí, prefiriendo su propio conocimiento al acto de fe o, en todo caso, intentando por sí mismo, por su propia capacidad, el ofrecimiento divino. Estas dos últimas posibilidades configuran un pecado de soberbia; el primer caso, en cambio, supone, como decíamos, humildad y confianza; aquí hay rebeldía; allí, docilidad y acatamiento (15).

No cabe, por lo tanto, en un puro espíritu otro pecado que no sea espiritual; en efecto, tanto el orgullo como la envidia tienen su raíz en la inteligencia y la voluntad; sólo pues metafóricamente se puede en este caso atribuir culpas que impliquen pasión sensible. En otro pasaje de la **Divina Comedia**, en el mismo Canto al que pertenece el arriba citado, el poeta plantea una sutileza teológico-filosófica de importantes implicancias. Se trata de los momentos de la creación de los ángeles y de la caída, así como de la relación de estos misterios con el momento de la creación del mundo corpóreo. Dante, de acuerdo a su posición tomista, rechaza la opinión de S. Jerónimo que anticipa la creación de los ángeles a la del universo, y que pone un amplio tiempo entre la creación y la caída de los mismos. Dejemos por ahora esto del tiempo aplicado a los ángeles —ya veremos oportunamente que se trata de otra forma de temporalidad— y digamos simplemente que tampoco acepta Santo Tomás que la caída de los ángeles hubiese seguido inmediatamente a su creación, ya que esto supondría que Dios mismo causó tal hecho, lo cual es inadmisibile.

(14) Cf. W. Jaeger, *Paideia*.

(15) *Sum. Teol.* I p., Q. 63. Cf. P.R. Regamey, *Les Anges au Ciel et parmi nous*.

Hay, en efecto, sostiene Santo Tomás, un instante angélico en el que el ángel hace uso de su libre albedrío, un instante que le pertenece plenamente. Lo contrario nos llevaría a afirmar la creación directa del diablo, o, lo que es peor, la eternidad del principio del mal, al modo persa. El demonio no es naturalmente malo; la naturaleza angélica no cambia en los demonios; éstos habrán, sin duda, perdido la gracia y muchos dones preternaturales, pero no así las condiciones derivadas de su propia naturaleza; la inteligencia seguirá siendo intuitiva, y la voluntad, aunque pervertida y obstinada en el mal, conservará su peculiar índole (16).

V

En el canto XXVIII del **Paraíso**, Dante escucha de Beatriz la enumeración de las jerarquías angélicas. Es sabido que no es ésta una cuestión dogmática, aunque tiene un fuerte fundamento revelado tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, encontrándose también en la tradición teológica, muy especialmente en diversos autores como S. Ambrosio y, por supuesto, en Dionisio, quien menciona los distintos coros angélicos (17). Dante sostiene que S. Jerónimo se equivocó en la enunciación de este asunto, y por ello lo presenta en el paraíso riéndose de sí mismo. El Alighieri sigue a Dionisio, el cual a su vez había sido ya seguido por Santo Tomás (18), en lo referente a los órdenes y coros, distribuyéndolos de la siguiente manera: a) orden superior: serafines, querubines y tronos; b) orden medio: dominaciones, virtudes y potestades; c) orden inferior: principados, arcángeles y ángeles. En cuanto a la modificación de esta disposición por S. Gregorio, la explica Santo Tomás restándole importancia (19).

Hay quien considera que esta distribución de las jerarquías y órdenes es como una extrapolación o proyección de cierta idea política acerca de las estructuras de los Estados o de las clases de la sociedad. Habría así como una configuración proveniente de concepciones históricas que se aplicaría a lo que de suyo está más allá de todo lugar y tiempo. Sin embargo se han dado también explicaciones teológicas acerca de dicha concepción, lo cual no implica que se la considere, por cierto, un asunto dogmático. Así, siendo Dios el fin al que tienden no sólo los ministerios angélicos, sino toda criatura, explica Santo Tomás (20), a la primera jerarquía corresponde la consideración del fin, a la segunda la disposición universal de lo que hay que hacer, y a la tercera la ejecución de la obra. Primero se concibe, luego se dispone, y por úl-

(16) *Sum. Teol.* I p., Qs. 54, 59, 64 y sgts.

(17) S. Denys, op. cit.

(18) *Sum. Teol.* I p., Q. 108.

(19) Id.

(20) *Sum. Teol.* I p., Q. 108.

timo se realiza; esto es propio de todo acto. Así la jerarquía primera se encuentra más próxima a Dios y ve el fin de sus obras, la segunda dispone su gobierno, la tercera lleva a cabo sus decretos.

Resumiendo estas cuestiones, siempre misteriosas por cierto, y entendidas por analogía con las cosas humanas, se ha señalado también para cada uno de los órdenes de las tres jerarquías un determinado aspecto de las funciones referidas. Así en cuanto a la visión del fin de las obras, los serafines están inmediatos a Dios, unidos a El en el amor —serafín es ardor—, identificados casi con Dios mismo; los querubines —querubín quiere decir plenitud de ciencia— están unidos en el conocimiento y la contemplación; los tronos están afirmados —metafóricamente como sentados en sitial— en Dios, y conociendo en El la razón de todas las cosas. Luego con respecto a la gobernación “lo primero en ella es la distinción de las cosas que se han de hacer, que es propio de las dominaciones, lo segundo es dar el poder para realizarlo, que pertenece a las virtudes, y por último el ordenar cómo deban realizarse las cosas prescritas o determinadas para que alguno las cumpla, y esto pertenece a las potestades” (21). En cuanto a la ejecución están primeramente los que comienzan la obra y guían a los otros, así los principados, luego los intermediarios que transmiten las órdenes, o que ejecutan las más importantes de ellas, tales los arcángeles, y por último los que directamente las realizan, que son los ángeles.

Dante sostiene con Santo Tomás que los ángeles fueron creados simultáneamente con el mundo corpóreo. Al participar ellos en el gobierno del universo, carecería de sentido que hubiesen existido con anterioridad al mismo, ya que de ese modo habrían estado entonces privados de esa perfección en que consiste la acción que les compete (22). Además vincula Dante los nueve órdenes angélicos con las nueve esferas, o nueve cielos, de acuerdo al sistema astronómico geocéntrico, es decir las esferas o cielos de la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, las estrellas fijas, y el primer móvil, claro está que en una correspondencia más bien simbólica. En cuanto a la décima esfera, o cielo empíreo, es el ámbito de lo divino y por lo tanto trascendente a toda criatura. Aristóteles, a quien tanto sigue también el poeta florentino, había señalado que las inteligencias separadas son las que mueven a las esferas, siendo el número de aquellas el mismo que el de los cuerpos celestes; en cambio la tradición cristiana, y Santo Tomás en particular, recuerdan para este caso el texto de las Escrituras que se refiere a “miríadas y miríadas de ángeles” (23), y Dante dice que su

(21) *Sum. Teol.* I p., Q. 108, a. 6.

(22) *Paraíso*, XXIX.

(23) Dan. 7,10.

número se multiplica más que el producido por la multiplicación de un tablero de ajedrez (24).

Los ángeles gobernarían pues el mundo. Cada una de las cosas visibles de este mundo tiene a su frente un poder angélico, dice S. Agustín, citado por Santo Tomás quien, a su vez, admite la orientación del mundo corpóreo por los ángeles, sin desmedro de las leyes fijas de la naturaleza establecidas por Dios. Los ángeles orientarían e impulsarían las cosas de acuerdo a su naturaleza, y las ordenarían también según las intenciones de la gracia en preparación para la “nueva tierra”. El regimiento del universo iría, además, más allá de lo puramente corpóreo, alcanzaría a las plantas, a las distintas especies de animales y, por supuesto, a los hombres.

En lo que respecta a los hombres, toda orientación angélica, siempre adecuada a la índole de cada ser, sería sin detrimento, por supuesto, del libre arbitrio, que se funda en la misma naturaleza del hombre. Santo Tomás argumenta a favor de la existencia de los ángeles custodios, fundándose en textos escriturarios y en argumentos racionales de congruencia (25). También habría ángeles encargados de la custodia de pueblos y naciones. Esto explicaría las deformaciones paganas sobre los dioses locales; por otra parte, la preferencia del ángel por el pueblo o nación que tiene bajo su protección no iría en desmedro de la perfección de esos espíritus puros.

Efectivamente, el texto de Daniel (26) en donde se habla de la resistencia del príncipe de los persas al arcángel San Miguel, muestra la presencia de un ángel protector que aboga por los suyos. Aunque en su comentario a este pasaje Scio sostiene que tal ángel es un demonio (27), Santo Tomás afirma que puede ser perfectamente un ángel bueno (28), de acuerdo a la opinión de S. Jerónimo, con lo que la pugna se comprendería como la defensa que hace cada cual de sus protegidos, fundado en los distintos méritos de cada uno de éstos, al modo como podrían hacerlo dos abogados que, respetando la misma ley defendiesen a cada una de las partes contrarias. Vemos así a los ángeles en la **Divina Comedia** cantando la gloria de Dios, lo cual es su fin último, pero los vemos también hablando con los hombres y orientándolos con la divina sabiduría.

(24) *Par.* XXVIII.

(25) *Sum. Teol.* I p., Q. 113.

(26) Dan. 10, 13.

(27) Cf. la nota correspondiente en la trad. de la *Biblia* de Felipe Scio de San Miguel.

(28) *Sum. Teol.* I p., Q. 113.

Decíamos que filosóficamente no puede deducirse la existencia de los ángeles, en cuanto la negación de tal existencia hubiera de conducirnos a la ininteligibilidad y al absurdo, como sucedería, en cambio, con la negación de la existencia de Dios; pero sí se puede argumentar, según vimos, con razones de congruencia y de verosimilitud, de manera que la razón natural vea como algo más claro la existencia que la no existencia de los puros espíritus en el ámbito de la realidad. Incluíamos también motivos de carácter histórico cultural, referentes a distintas tradiciones, y asimismo recordábamos algunas expresiones de filósofos, de interés especial para nuestro asunto. Ahora bien, si damos por supuesta la existencia de sustancias puramente espirituales, entonces sí podemos argumentativamente, racionalmente, deducir una serie de conclusiones acerca, por ejemplo, de su modo de conocimiento, de la índole de su lenguaje, de su voluntad, de su relación con el tiempo, con el lugar, etc. A continuación nos referiremos a algunos de estos puntos, limitándonos a ciertos aspectos que nos parecen más significativos respecto de la vida angélica en comparación con la realidad humana.

Con referencia al conocimiento sabemos que para el hombre consiste en asumir la realidad haciéndosela presente al modo de las facultades cognoscitivas, de tal manera que dicha presencia sea una representación, una manifestación de las cosas en el espíritu, un estar lo conocido en el cognoscente y un estar el cognoscente en lo conocido, de suerte que se produzca eso que suele denominarse identificación intencional entre sujeto y objeto. Además, como bien podemos experimentarlo, nuestro conocimiento posee un carácter dual o, por así decirlo, bipolar si se quiere, adecuado, por otra parte, al objeto al que espontáneamente se dirige. En efecto, nuestro conocimiento se funda en datos fenoménicos, captables por los sentidos corporales, pero se orienta, como a su meta, hacia el ser de las cosas, o sea hacia la esencia fenoménica. Conocer es para nosotros saber lo que *es* una cosa, y no sólo cómo se aparece. Por supuesto que la apariencia también es parte del ser de la cosa —es su entidad sensible, su disponibilidad fenoménica—, sin embargo aquello en lo que la cosa consiste no se diluye en lo fenoménico, sino que explica lo fenoménico, y es captable sólo por el intelecto.

Pero el espíritu humano está insertado en el mundo sensible, está unido substancialmente al cuerpo, y todo lo capta de acuerdo a ese estado fundamental; conoce en efecto a las cosas según éstas están también en lo sensible, se realizan en lo sensible, y participan por ello de todo lo concerniente a la corporeidad y la extensión. El hombre está en el tiempo y en el espacio, siendo el objeto propio de su conocimiento las formas inteligibles de los objetos sensibles, según suele decirse; ése es pues su ámbito, y ése es el fundamento de la referida bipolaridad y de las características propias de su conocimiento. Por eso las ideas

se constituyen en nosotros mediante la abstracción, en cuya operación entran en juego tanto la potencia activa del entendimiento, esa capacidad iluminante del intelecto, que los antiguos denominaban intelecto agente, como la capacidad receptiva, o intelecto paciente, y por cierto los sentidos externos y los sentidos internos, como la imaginación y la memoria, que fundamentan la percepción sensible.

La referida dualidad o bipolaridad en el proceso cognoscitivo, que se manifiesta, por ejemplo, explícitamente en el juicio, es así la expresión de la composición natural del hombre. Si el alma humana no estuviese unida substancialmente al cuerpo, sino que —tal como lo sostiene la antropología platónica— sólo lo estuviese de un modo accidental, como el piloto está unido a su navío, habría que explicar el conocimiento al modo platónico como una explicitación o patencia de las ideas, las cuales ya estarían contenidas latentemente en el espíritu. En el hombre, según Platón, se produciría, como es sabido, la reminiscencia, sirviendo el conocimiento sensitivo como aldabonazo para despertar lo que está dormido. De cualquier manera si el espíritu no se vale de los sentidos para la formación de sus ideas, éstas tendrán que surgir de sí mismo, ya porque son innatas, ya porque las recibe directamente por medio de una especie de iluminación espiritual. Por eso cabría decir que en cierta manera, y según ciertos aspectos, el platonismo es un angelismo, según los modos peculiares de conocer que puede atribuirse a los ángeles.

Sin embargo, aun admitiendo que en el hombre haya ideas innatas, éstas se encontrarían en potencia, pasando al acto, como explica Platón, por la reminiscencia, en lo cual interviene el mundo sensible, que es a su vez participación e imitación de las ideas inteligibles. Supongamos en cambio que se tratase de espíritus puros, ni siquiera unidos accidentalmente a lo corpóreo, de modo que no fuere necesario ninguna clase de reminiscencia, al modo platónico, ya que tampoco habría habido ninguna clase de olvido, ni tampoco fuere necesario llevar a cabo ninguna operación abstractiva, al modo aristotélico, ya que ello implicaría la presencia de lo sensible, tanto en el objeto en donde lo inteligible está en potencia para ser conocido como en el sujeto donde los sentidos proporcionan las imágenes a través de las cuales se capta lo inteligible; pues bien, en tales seres las ideas se encontrarían en acto, estarían simplemente presentes. Claro está que como en el caso de las sustancias espirituales se trataría de seres limitados, seres creados y contingentes, en ellos su conocer se distinguiría de su ser, ya que solamente en Dios puede identificarse ser y conocer, de ahí pues que en los ángeles las ideas les hayan sido puestas, les hayan sido infundidas; sus ideas innatas serán en definitiva ideas infusas.

Como las ideas de las sustancias espirituales pueden ser infundidas directamente por Dios o pueden ser suscitadas por la comunica-

ción angélica, o sea, provenir de otros espíritus, se plantea entonces otra cuestión, que es precisamente la de la comunicación o, si se quiere, del lenguaje angélico. Aquí habremos también de recurrir a la analogía para comprender, aunque sea muy limitadamente, lo que podría ser un lenguaje entre seres puramente espirituales. No es cosa fácil, por cierto, ya que para nosotros el lenguaje se lleva a cabo mediante el uso de signos instrumentales, o sea aquellos que poseen un soporte sensible, captable por los sentidos, y a través de los cuales pasa la significación.

En efecto, los signos lingüísticos son a su modo imagen de la naturaleza humana, ya que están compuestos ellos también de un elemento corporal y de una parte inmaterial, fundada en el espíritu. Son signos instrumentales, decíamos, y están integrados por ello de algo significativo, captable por los sentidos, y de una intención significativa discernible por el intelecto; o sea, en este caso, por la voz articulada, y por lo que con ella se quiere decir. Tal estructura del signo es indispensable para la comunicación humana, pues lo que se quiere decir debe manifestarse en el decir mismo del que habla. Lo que se quiere decir está contenido en el pensar, quizás de una manera indiferenciada, pero unitaria y como una totalidad; luego, en el decir mismo, y en su sucesión temporal, se van organizando las distintas partes del discurso. Así, teniendo en cuenta que el todo es anterior a las partes, en lo que se refiere al sentido, tenemos los períodos, los párrafos, las oraciones, las frases, las palabras, las sílabas, las letras, aunque en la exterioridad del decir van apareciendo primero las sucesivas partes sucediéndose en el tiempo. A su vez, quien recibe el mensaje realiza el proceso inverso: va de la multiplicidad a la unidad, de las distintas partes diversificadas en la temporalidad, a la unidad de sentido que se encuentra en la intención del hablante, de lo sensible a lo inteligible, de las partes al todo. Pero ello se debe a la condición humana, es decir a su inserción en el tiempo y en el espacio (29).

Ahora bien, si las substancias espirituales no tienen ninguna necesidad de signos sensibles, no quiere esto decir que no necesiten de alguna especie de signos. En efecto, toda comunicación implica una distinción entre lo que se comunica, o sea el contenido de la comunicación, y la comunicación misma. En el caso de la comunicación humana, el contenido de la comunicación pertenece al orden del pensamiento, así como las palabras exteriores son los medios por los cuales la comunicación se efectúa, siendo precedidas éstas —con prioridad de naturaleza, y no siempre con prioridad de tiempo— por las imágenes verbales o prefiguraciones sensibles internas de las voces externas. Esta

(29) Podría decirse que el espíritu humano encuentra en lo sensible su modo peculiar de actualizar sus virtualidades y en cierta manera de "realizarse". Cf. K. Rahner, *Espíritu en el Mundo*, Herder, Barcelona.

distinción entre el contenido de pensamiento que se quiere transmitir y el signo a través del cual la transmisión se efectúa, es necesaria en toda comunicación, de modo pues que las substancias espirituales, si se comunican entre ellas deben tener también una manera de significar, aunque no se trate de signos instrumentales, o sea con soporte sensible.

Ahora bien, si las palabras son signos instrumentales de los conceptos, éstos a su vez son signos de las cosas, pero no son signos instrumentales, sino lo que los antiguos lógicos llamaban signos formales. Es decir, las ideas o conceptos representan las cosas, nos remiten a ellas, por cuanto son las cosas mismas asumidas por el entendimiento. Cuando nosotros nos formamos una idea de las cosas, es decir, nos informamos, por ejemplo, acerca de algo, esta idea o concepto, esa información, es una representación (30); no es evidentemente la cosa tal cual es en sí misma, sino tal como se manifiesta en la potencia cognoscente, pero dicha representación es por ello un signo de la cosa, dado que el signo es aquello que remite a algo distinto de sí (31); pero un signo, en este caso, cuya total entidad consiste en ese remitir a lo que representa, sin ningún elemento sensible que le sirva de sustentáculo.

En la mente humana las ideas o conceptos son pues signos formales de las cosas. Está bien decir que el entendimiento se hace o se forma ideas o conceptos acerca de las cosas, señalándose así el aspecto activo del entendimiento. Por eso cabe afirmar también que el intelecto se dice a sí mismo interiormente lo que piensa, y que en este decirse a sí mismo se pone el fundamento de la comunicación. Este verbo interior, o *verbum cordis*, en cuanto se orienta hacia la comunicación y, por lo tanto, en cuanto tiende a encarnarse en el signo sensible, comienza por prefigurarse en la imaginación, constituyéndose así la imagen verbal, para exteriorizarse luego en el signo instrumental, es decir, en la locución o palabra, cuyo soporte sensible es la voz articulada. Quien recibe el mensaje, irá inversamente de la palabra a la imagen verbal, y de ésta al verbo interior, para comprender el pensar del que habla.

Las imágenes verbales, por cierto, que vienen a constituir como una segunda instancia en el proceso del lenguaje, implican la configuración del pensamiento, por así decirlo, hacia una lengua determinada, pero hay como se ve distinción fundamental entre tales imágenes y las ideas, aunque el hábito del habla, que siempre se realiza en una determinada lengua, hace que espontáneamente el hablante tienda a

(30) Siendo el objeto propio del conocimiento humano las *formas* inteligibles del mundo sensible, cabe decir que conocer es *informarse*. Cf. A. Marc *Psychologie Reflexive*.

(31) *Signum est id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti*, dice Juan de S. Tomás, Log. II p., Q.XXXI, art. 1º.

encarnar su pensamiento en una lengua concreta. Esto ha llevado a algunos a identificar pensamiento y lenguaje, sin distinguir con claridad una casi simultaneidad cronológica de una prelación ontológica (32).

VIII

Supongamos entonces que dos seres puramente espirituales — dos ángeles — quieren comunicarse. Según Santo Tomás esa comunicación se efectuará haciendo cada uno según su querer que se constituya en el otro la representación de su conocimiento. Esta representación es signo de lo representado, ya que es propio de todo signo, según decíamos, presentar algo distinto de sí a la potencia cognoscente. El pensamiento del que se comunica con otro permanece en el mismo sujeto pero se hace representar de algún modo en aquel a quien dirige la comunicación. En el caso del hombre la función de comunicación la desempeña, como hemos visto, el signo instrumental, que por lo sensible remite a lo inteligible; pero el signo del que se vale el puro espíritu no posee ningún significante sensible, aunque por ello no deja de ser signo, ya que remite a otra cosa. Se trata de signos puramente inmateriales, en los cuales lo que se significa y aquello con que se significa — el significado y el significante — están el uno en el otro, no al modo como lo inteligible está en lo sensible, es decir en potencia para ser captado por la facultad cognoscitiva, sino, diríamos, como una presencia en el propio acto de presentarse, o sea que se constituyen de un modo actual en la potencia cognoscente de quien los asume.

Tales signos, no obstante su inmaterialidad, no se identifican con los pensamientos, ya que el pensar implica la formación de ideas en el sujeto que piensa como algo en donde el espíritu ve y comprende, mientras que el lenguaje, aun en el puro espíritu, es expresión de lo comprendido, objetivación comunicable. Los ángeles por su propio querer tendrían pues la capacidad de producir unos en otros las especies representativas de lo que quieren comunicar. Es decir, producirían los signos formales representativos de sus propios pensamientos en las mentes de aquellos a los que se dirigen. Es perfectamente razonable que si existen espíritus puros ellos no puedan comunicarse sino de esta manera; en ellos también, por ser criaturas y, por lo tanto, finitos y contingentes, su pensamiento ha de diferenciarse de su decir, o sea, su pensamiento de su lenguaje.

(32) Los fenomenólogos suelen identificar el pensamiento con el lenguaje porque ambos se van constituyendo simultáneamente en el plano de lo fenoménico; sin embargo, en cuanto al ser, o sea en el orden ontológico son distintos, siendo por supuesto el pensamiento anterior que el lenguaje.

IX

Decíamos más arriba que el contenido de una comunicación humana se desenvuelve en la temporalidad, de modo que se vaya de lo uno a lo múltiple, o de la unidad de sentido a la diversidad de los significantes en la sucesión. Como el tiempo y el lugar están ligados a la corporeidad, en el caso de los espíritus angélicos estos modos de darse la realidad no corresponderían. Sin embargo no cabe en ellos la plenitud del ser ni la eternidad — exclusivos atributos de un ser absoluto, o sea de Dios — por lo tanto también de alguna manera tiene que haber en los ángeles sucesión y desplazamiento, aunque sea de una manera sólo analógica respecto a como se da la sucesión y el desplazamiento en la vida humana. De modo pues que en lo referente a la adquisición de conocimientos, a los actos volitivos y a la comunicación, debe haber también sucesión, y por lo tanto, diversidad.

En un ser contingente y limitado, aun cuando no esté ligado a las condiciones de la realidad corpórea, tiene que darse cierta forma de temporalidad — llamémoslo así —, en cuanto hay sucesión. El tiempo supone el cambio y la medida del cambio, o mejor aún, el cambio y la permanencia. En Dios, al no haber mutabilidad no hay tiempo sino eternidad, total simultaneidad; en los seres sensibles hay temporalidad en cuanto se da la mutabilidad en la substancia corpórea; en los seres vivos hay un tiempo vital, puesto que la medida de la sucesión la funda el principio vital o alma; en el hombre, siendo el alma espíritu, el tiempo es historia, que implica conciencia de la temporalidad. En todo caso, pues, para que se dé el tiempo o alguna de sus formas análogas, tiene que darse lo permanente y lo que cambia. En el ángel, si hay finitud, tiene que haber también cambio; si en el ángel su ser no es su conocer, ni su querer, ni su comunicarse, etc., entonces encontraremos allí un modo de temporalidad que no es ni la de los seres puramente corpóreos, ni la de los exclusivamente vivos, ni tampoco la historia de los hombres, y que, por supuesto, se distingue fundamentalmente de la eternidad divina.

X

En las substancias espirituales, en efecto, la sucesión sólo puede ser de carácter espiritual, como la que se da, por ejemplo, entre nuestros pensamientos o nuestras voliciones, suponiendo que pudiesen existir aislados de toda referencia a lo sensible. Tal cambio es, claro está, accidental para el sujeto que cambia, del cual puede decirse, por tanto, que "mide" sus mutaciones. Así hay algo análogo al tiempo en los espíritus puros, que responde a la naturaleza de tales substancias, y que se refiere a la sucesión de los actos espirituales. A este "tiempo" angélico Santo Tomás lo llama **evo**, siendo por lo tanto la eviternidad algo diverso de la eternidad, sólo posible en Dios, como también diverso de la temporalidad de las criaturas en general, o de la historicidad humana.

Tal eviternidad estaría constituida por la sucesión de los momentos espirituales, que Santo Tomás explica como concentraciones atencionales en las que interviene tanto el intelecto como la voluntad, o sea el pensar y el querer. Distintos actos de conocimiento, de voluntad, de amor, de comunicación, marcan estos momentos (33). Asimismo se explica también el movimiento angélico como la aplicación sucesiva de la virtud angélica a distintos lugares, lo cual nos resulta difícil de comprender por la necesidad que tiene el hombre de valerse de imágenes para entender, y en esto la imaginación suele llevarnos a que hagamos configuraciones ligadas a dimensiones cuantitativas de origen sensorial. Así pues el lenguaje de los ángeles, siendo realmente un lenguaje, estaría, como toda actividad angélica, fundado desde su origen en la naturaleza misma de los ángeles, es decir en la pura espiritualidad.

Hay pues en el Universo un ámbito excelso que es el de las criaturas angélicas. Es muy poco, sin duda, lo que sobre esto podemos conocer con nuestro propio discernimiento. Sin embargo, como hemos visto, también aquí la razón coadyuva con la fe, e incluso también la fe a su vez ilumina a la razón, según el conocido *crede ut intelligam*, cree para entender, agustiniano. Los llamados argumentos de congruencia surgirían así como una elaboración racional suscitada por la fe, pero independientes de la fe. La polivalencia del ser, o las muchas maneras de darse la realidad, que filosóficamente señaló Aristóteles en su fundamental tesis de la analogía del ente, esclarece nuestra reflexión y la dispone más adecuadamente para recibir las enseñanzas reveladas sobre la inmensa y misteriosa grandeza del universo creado por Dios.

JOSE MARIA DE ESTRADA

(33) En los ángeles se entiende por tiempo la sucesión de las operaciones intelectuales y también de las afectivas, dice Santo Tomás. *Sum. Teol.* I p., Q. 63, a. 2.

ORDENACIONES

DIACONADO

CARLOS EMILIO BARON. Nació en Crespo, Pcia. de Entre Ríos, el 1º de Julio de 1952. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 28 de Mayo en la Catedral de Paraná, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

FLORENCIO GREGORIO BURGARDT. Nació en Santa Elena, Pcia. de Entre Ríos, el 4 de Enero de 1952. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 28 de Mayo en la Catedral de Paraná, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

BAUTISTA RUIZ. Nació en Perito Moreno, Pcia. de Santa Cruz, el 20 de Diciembre de 1946. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 16 de Julio en la Iglesia Parroquial de Caleta Olivia, Pcia. de Santa Cruz, por Mons. Miguel Angel Alemán, para la Diócesis de Río Gallegos.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibieron el 28 de Mayo los seminaristas GASTON DEDYN y GERARDO MONTENEGRO, de la Arquidiócesis de Paraná, y ELIAS PEDRO BENITTI, de la Diócesis de Concordia; y el 3 de Julio los seminaristas JORGE ALMEIDA, ABEL BENEDETTI y RUBEN D. MELCHIORI, de la Diócesis de Gualaguaychú.

LECTORADO

Lo recibió el 1º de Enero el seminarista ZENON MARCELINO OCAMPO, de la Diócesis de Catamarca; el 16 de Abril el seminarista MARIO E. GRASSI, de la Arquidiócesis de Santa Fe; y el 28 de Mayo los seminaristas HUGO GRIMAUX y LUIS M. JARDIN, de las Diócesis de Concordia y de Bahía Blanca, respectivamente.

"MIKAEL"

Se vende en las siguientes librerías:

CAPITAL FEDERAL

- Librería del Temple**, Viamonte 525.
- Librería Huemul**, Santa Fe 2237.
- Club del Libro Cívico**, Córdoba 679, 5º Piso, Of. 504.
- Librería San Luis**, Guido 1624, Local 9.
- Librería Acción**, Avenida de Mayo 624.
- Librería San Pablo**, Callao 325.
- Librería Guadalupe Ed.**, Mansilla 3865.
- Servicio del Libro de la Acción Católica**, Rodríguez Peña 846, 1er. Piso.
- Editorial Theoría**, Rivadavia 1255, 4º Piso.
- Librería del Instituto**, Rodríguez Peña 1054.
- Librería García Moreno**, Entre Ríos 181, 2º Piso "C".

INTERIOR

- Librería Fénix**, Buenos Aires 267, Paraná.
- Librería El Sol**, Gualaguaychú y 9 de Julio, Paraná.
- Librería y Editorial Castellví S.A.**, San Martín 2355, Santa Fe.
- Librería El Saber**, Sarmiento 143, Rafaela.
- García Santos Libros**, Rivadavia 55, Mendoza.
- Librería San Pablo**, San Martín 980, Mendoza.
- Librería Hogar del Libro**, Deán Funes 252, Córdoba.
- Librería San Pablo**, Avenida Vélez Sársfield 74, Córdoba.
- Librería Anello**, Colón y Belgrano, San Luis.
- Librería San Pío X**, Rivadavia y Pringles, San Luis.

LÍNEAS DE ESPIRITUALIDAD EN LA DEVOCIÓN AL SAGRADO CORAZÓN

Jesucristo, Dios y hombre, el Verbo —Segunda Persona de la Santísima Trinidad— hecho carne, no solamente es la causa, el centro y la cumbre de toda la creación; Jesucristo, Señor de cielos y tierra, Juez universal, es además nuestro Salvador y Redentor, Vid y Cabeza nuestra. Él, y sólo Él, es para nuestra santificación camino fácil con su ejemplo, verdad plena con su doctrina, vida abundante con su gracia.

Voy únicamente a exponer un punto. El más importante, el más íntimo. Cuál es el camino más rápido y seguro, un atajo, o casi mejor que camino, el ascensor para subir a la cima y meta de nuestra santificación, a la unión con Cristo, a identificarnos con Él, ser otros Cristos, hasta sentir como Cristo Jesús (Fil. 2,5) que es en lo que consiste el ideal cristiano.

Tarea tan delicada y trascendente sería temerario emprenderla si no fuera porque podemos hacerlo siguiendo puntualmente la Biblia, interpretada infaliblemente por el Magisterio Pontificio.

Efectivamente, cuando los Papas proponen de forma universal, categóricamente y constante cuál es la mejor manera de practicar el cristianismo, —lo más importante para la Iglesia—, su Magisterio auténtico es definitivo, irreversible y puede considerarse equivalente al Magisterio "ex cathedra".

Esto mismo repite el Vaticano II: "El Romano Pontífice goza de infalibilidad por razón de su oficio cuando, como supremo pastor y maestro de todos los fieles que confirma en la fe a sus hermanos (Lc. 22,32), proclama de una forma definitiva la doctrina de la fe y costumbres... bajo la asistencia del Espíritu Santo, prometida a él en la persona de S. Pedro" (LG 25).

De lo contrario, ¿de qué nos serviría la asistencia del Espíritu Santo, si en lo más importante permitiese que los Papas equivocasen a toda la Iglesia? El Papa habla "ex cathedra" cuando él mismo, como pastor supremo, se dirige a todos los fieles para establecer definitivamente una doctrina en materia de fe o

costumbres. Pero muchas veces, aunque no ejerza expresamente este magisterio extraordinario, por la importancia de lo que dice y por decirlo repetida y definitiva o categóricamente a todo el pueblo de Dios, el Espíritu Santo no puede permitir que se equivoque; y, de hecho, en estas cuestiones jamás se han equivocado los Papas. La asistencia del Espíritu Santo ¿dónde la limita el Evangelio únicamente a los casos en que hable "ex cathedra"? (Si algunas veces los Papas hablan así, es para mayor claridad y seguridad. Pues tampoco son infalibles en cualquier cosa que digan de pasada, o menos importante, o como opinión personal...).

Pues bien, los Papas han dicho ya de manera irreversible, —sería absurdo se volvieran en esto atrás—, que la mejor manera de practicar el cristianismo es la espiritualidad del Sagrado Corazón.

Afirmación colosal. Ineludiblemente todo cristiano debe sentirse impulsado a enterarse, con atención y avidez, en qué consiste tan singular espiritualidad. De ello vamos a tratar en este artículo. Pero antes oigamos cómo la voz de los Romanos Pontífices refrendan y reafirman la espiritualidad del Sagrado Corazón.

LA VOZ DE LOS PAPAS

"La mejor manera de practicar el cristianismo es el culto al Corazón de Jesús... Es absolutamente cierto que se trata del acto más excelente del cristianismo... La escuela de esa caridad divina sobre la cual es necesario que se cimente el reino de Dios" (Pío XII, encíclica "Haurietis aquas").

"En la espiritualidad del Corazón de Jesús se encierra la síntesis de todo el cristianismo y la mejor norma de vida" (Pío XI, encíclica "Miserentissimus Redemptor").

"Esta espiritualidad es la más segura... a todos ha de ser muy provechosa" (León XIII, encíclica "Annum sacrum").

"La devoción al Corazón de Jesús ha aportado incalculables beneficios a la Iglesia y a la humanidad" (Juan XXIII, 17-X-1962).

"El culto al Corazón de Jesús es la excelente y auténtica espiritualidad que exige nuestro tiempo... Es nuestro deseo y voluntad que se fomente más este culto, que debe ser estimado en grado sumo" (Pablo VI, Carta apostólica "Investigabiles divitias"). "Hemos creído nuestro deber recordar la actualidad y la urgencia de esta devoción en la Iglesia, y la necesidad de no dejarla debilitarse en los fieles" (Idem, 14-VI-1966). "Es el medio más eficaz para lograr la renovación espiritual y moral de este mundo que el Vaticano II exige" (Idem, 17-XI-1966).

No puede estar más clara la enseñanza de los Papas. Tres importantísimas encíclicas: "Annum sacrum" (León XIII, 1899), "Miserentissimus Redemptor" (Pío XI, 1928) y "Haurietis aquas" (Pío XII, 1956), han tratado el tema, aparte de otros innumerables discursos y documentos. Podrían seleccionarse otros muchos textos categóricos.

Si los Papas han dicho que la espiritualidad del Corazón de Cristo es la "síntesis del cristianismo y la mejor manera de practicarlo", evidentemente ello seguirá siendo siempre así. ¿O es que antes el cristianismo era una cosa y ahora es otra?; ¿o lo que antes santificaba ahora ya no sirve? (La teología, la moral o la ascética cristiana pueden desarrollarse y enriquecerse, pero no contradecirse: Quienes pretenden modificarlas sustancialmente, negando lo anterior —que lo que antes era verdad ya no lo sea— harán una religión tal vez muy de moda y más o menos cristiana, pero ciertamente ya no será el cristianismo verdadero, el católico, el del Primado Romano).

La espiritualidad del Sagrado Corazón no solamente es hoy utilísima, es también obligatoria. Tajantemente escriben Pío XII y Pablo VI:

"Los que estimen en poco este extraordinario beneficio dado por Cristo a la Iglesia obrarán temeraria y perniciosamente y ofenderán al mismo Dios... No se puede confundir con otras formas de piedad que la Iglesia fomenta, pero no prescribe; ni se puede tener como algo secundario que cada uno pueda practicar o no según le agrade" (Pío XII, "Haurietis aquas").

"Debe ser estimado en grado sumo" (Pablo VI, "Investigabiles divitias"). "Es vuestro deber difundir cada vez con más ardor

EL P. JOSÉ LUIS DE URRUTIA que, a nuestro requerimiento, nos envió gentilmente este artículo, fue Profesor Mercantil antes de ingresar en Madrid, a los 20 años, en la Complutense de Jesús.

Licenciado en Filosofía y Teología, Doctor en Derecho Canónico por Roma, ocupaba una cátedra en la Facultad de Derecho Canónico de Madrid cuando, en 1965, a los 42 años, quedó paralítico a consecuencia de un accidente automovilístico. Apóstol ardiente de la devoción al Sagrado Corazón, ha publicado numerosas obras ascéticas, siendo la más importante "Espiritualidad postconciliar según el Corazón de Cristo". Actualmente es Director de la revista "Reino de Cristo", órgano oficial del Apostolado de la Oración en España. "Si no tuviera fe —ha dicho— a causa de los terribles dolores ya me hubiera suicidado. Pero la esperanza cristiana de una eternidad feliz tiene fuerza para hacer soportables todos los padecimientos que pasarán".

este amor al Corazón de Jesús. Aquí es donde **deben** todos recibir la inspiración y la eficacia para la renovación interior, moral y social... **Es absolutamente necesario** que los fieles rindan culto a aquel Corazón, y aprendan de Él a ordenar su vida" ("Diserti interpretes").

Por todo lo cual constituye una ofensa a Dios: 1) el no apreciar sus beneficios, 2) el desobedecer al Magisterio, 3) la incuria en desaprovechar el mejor medio para vivir el cristianismo.

¿Será posible que alguien se imagine y pretenda llegar a la santidad por una vía distinta, cuando todos los santos de los últimos siglos propuestos como modelos por la Iglesia han seguido este camino señalado por los Papas?

Pío XII dice en la "Haurietis aquas": "Hay que reconocer que sólo gradualmente llegó el Corazón de Jesús a ser objeto de culto especial como imagen del amor humano y divino del Verbo encarnado". Estamos persuadidos que el culto tributado por los hombres al amor de Dios y de Cristo, mediante el símbolo de su Corazón traspasado, nunca fue completamente ajeno a la piedad de los fieles".

EL SENTIR DE LA IGLESIA

Es criterio prudente para juzgar las ideas, comprobar quiénes las sustentan. Entre los entusiastas del Corazón de Cristo hay grandes apóstoles, místicos, santos canonizados. **Todos** los santos de los últimos tiempos han sido (y ¡siguen siéndolo!) grandes devotos del Sagrado Corazón. ¿Qué ha sido de sus adversarios? No hay entre ellos un solo cristiano importante.

Quien tiene fe y es limpio de corazón está dispuesto para ver a Dios (cf. Heb. 11, 1; Mt. 5, 8), y tiene asimismo discreción de espíritu para aceptar lo bueno y rechazar los falsos profetas (cf. 1 Tes. 5,21 y Mt. 7,15). Carisma hoy más que nunca importante y digno de pedirse a Dios, cuando dentro del actual confusiónismo y ansia de novedades heterodoxas, se vuelve a discutir, con tanta falta de conocimiento y humildad, la espiritualidad del Corazón de Cristo, esencia auténtica del cristianismo.

LA NOVEDAD DE LA MODERNA DEVOCIÓN AL CORAZÓN DE JESÚS

El objeto de este culto es toda la persona de Cristo. Cuando decimos "Corazón de Jesús" queremos significar Jesucristo de

gran Corazón; como cuando decimos "Inmaculada Concepción" significamos la persona de la Virgen siempre Inmaculada.

Sus elementos esenciales, conforme dicen los Papas y veremos después, son los esenciales del cristianismo. Entonces, si no tiene nada de nuevo, ¿para qué sirve? Precisamente, como dice Pío XII, es una llamada de atención, un semáforo, para indicarnos cuál es el mejor camino para llegar a Cristo, a Dios; cuál es el enfoque exacto y fecundo del cristianismo. Orientación tanto más oportuna y necesaria cuando a través de la historia vemos cómo muchos cristianos, a pesar de haber estudiado el Evangelio, lo desenfocan, sea con el rigorismo de los jansenistas en el s. XVIII, o el deísmo de muchos progresistas actuales que marginan la providencia de Dios. El resultado, resultado de todas las desviaciones heterodoxas, es apartar a los fieles del trato auténtico con Dios, basado y manifestado en un profundo amor filial cotidiano.

◁ Sin embargo, se puede insistir, en todo caso ha habido muchos santos que no han tenido la devoción al Sagrado Corazón, por consiguiente no parece necesaria para la santidad. Desde luego la santidad es sólo una, y consiste en amar con perfección a Dios y al prójimo; pero para alcanzarla se nos descubre ahora un senda escondida, fácil y segura. Sin ella otros gigantes llegaron a la santidad; en cambio, ojalá nosotros, pobres pigmeos, aun con ella consigamos acercarnos a sus metas. Y no hay ningún santo que habiendo conocido esta senda no la haya seguido; lo que sucede con todos los santos de los últimos tiempos. Por algo será. ¿Vas tú a desaprovecharla? ¿Tan fuerte eres en tus virtudes y tan arriba estás ya en la santidad, que te puedes permitir el lujo de rechazar esta magnífica ayuda y regalo de tu Padre del cielo?

Al tomar Jesucristo como portavoz de su mensaje a Santa Margarita ("Dios mismo la eligió para establecer y propagar este culto" como dice Pío XI) es natural que las indicaciones de ella sobre la manera de practicar esta espiritualidad sean de gran utilidad. Quizás muchas veces no se acierta y se obtiene menos fruto, por el prurito de no querer seguir las revelaciones de una humilde monja. Como si esa monja no fuese santa y sus revelaciones totalmente aprobadas por la Iglesia. Si Dios ha querido valerse de Santa Margarita, el despreciarla no puede ser sino fruto de la soberbia propia de quien se cree más que ella, en desacato a Cristo, rechazando el cauce escogido por Él para comunicarnos su mensaje. ¡No aceptan la promoción ciertamente querida por Dios para ciertas mujeres e intentan luego promocionar a otras mujeres a un sacerdocio que Dios no quiere para ellas!

¿QUÉ PROPONE LA ESPIRITUALIDAD DEL SAGRADO CORAZÓN?

Para empezar: ¿se trata de una devoción, de un culto o de una espiritualidad? Devoción (del verbo latino devoveo = entregarse) es la entrega a Dios, aunque el empleo de esta expresión ha ido restringiendo su sentido hasta significar práctica piadosa o gusto espiritual. Culto es la manifestación de nuestra estima y sumisión a Dios (directa, o indirectamente por medio de los santos). La palabra espiritualidad, aunque en realidad signifique lo mismo, quizás permita entender mejor que acá no se trata de una práctica piadosa o de un aislado acto religioso sino de toda la vida espiritual; es decir, una "norma de vida", un enfoque completo de la religión: que es "la mejor manera de vivir el cristianismo".

Esto supuesto, vamos a procurar con atención penetrar más en el misterio revelado de la espiritualidad del Sagrado Corazón. Es la mejor manera de vivir el cristianismo, el camino más fácil para la santidad. Su importancia no puede ser mayor. Nos jugamos mucho en entenderla bien o no.

La espiritualidad del Corazón de Jesús es, como toda la teología, un desarrollo —guiado por la luz del Magisterio— de la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura. Comenzaré, por tanto, exponiendo su fundamentación bíblica.

EL AMOR SIMBOLIZADO EN EL CORAZÓN TRASPASADO

El Corazón de Cristo, como centro de su personalidad afectiva y símbolo de su amor, se encuentra repetidamente en la Escritura, ya prefigurado en el Antiguo Testamento, ya proclamado en el Nuevo: cf. Salmos: 16, 8-9; 22,15; 40,9; 69,21; Mt. 11,29, 15,32; Mc. 1,41; Fil. 1,8 (la semántica de estos textos nos muestra que se refieren en sentido estricto al corazón y no tanto a las entrañas o al vientre).

Pero también nos habla la Escritura del Corazón de Cristo Jesús en un sentido más profundo y escondido. S. Pablo es el primero que en sus cartas nos desvela con emoción el misterio de Cristo:

"A mí, el menor de todos los santos, se me ha dado la gracia de anunciar la buena nueva de la insondable riqueza de Cristo. e iluminar la comunicación del misterio oculto desde siempre en Dios... para que su polifacética sabiduría sea conocida mediante la Iglesia" (Ef. 3, 8-10).

Riqueza y misterio de Cristo que nos explica a continuación cuando pide que se nos conceda comprender ese insospechado amor de Cristo para que lleguemos a la plenitud en Dios (plenitud que resume de nuevo en la caridad: Rom. 13, 8-10 y 1 Cor. 13).

Vemos aquí nuestra meta: llegar a la plenitud en Dios, que es la caridad, mediante la comprensión del insondable amor de Cristo, conocido por el cauce de la Iglesia. Primera fundamentación de la espiritualidad del Corazón de Jesucristo que no reside en otra cosa sino en avanzar hacia la plenitud del amor de Cristo simbolizado en su Corazón traspasado.

S. Pablo también nos anima a unirnos con Dios por el Corazón de Cristo: Recuerda —él o algún discípulo suyo— a los hebreos (cc. 9-10) cómo en el santuario del Templo no se podía entrar. lo cual era para él figura de que aún no estaba manifiesto el camino para unirnos a Dios. Ahora en cambio, grandiosa realidad, la Divinidad se nos hace patente y asequible: "Confianto en la sangre de nuestro Salvador, acerquémonos a entrar en el santuario, por el camino nuevo y viviente que Él nos ha inaugurado a través del velo, esto es de su carne" (Heb. 10,19 s).

Hemos de entrar en la Divinidad a través del velo del santuario, es decir, de la carne de Cristo. Pero precisamente en su muerte se rasgó aquel velo (cf. Mt. 27,51), al tiempo que la lanza rasgaba su carne. Todo lo cual es tanto como decir que ya está abierto el camino a la Divinidad; y que ese camino, por el que hemos de entrar, queda simbolizado en el Corazón traspasado de Cristo, santuario de la Divinidad, que es lo que se hace patente y asequible al rasgar su carne la lanzada mortal.

Pero es sobre todo S. Juan, que en su Evangelio tiene buen cuidado de suplir lo importante que falta en los otros Evangelios, quien nos introduce en el Corazón de Cristo: a) cuando lo presenta como misterioso manantial y b) cuando subraya el misterio de la lanzada.

a) La fiesta de los tabernáculos, o de las tiendas, —en otoño, pidiendo la lluvia para la sementera—, era la conmemoración festiva del éxodo y del milagro de Moisés, que hizo brotar agua de la roca (cf. Ex 17,6; Núm. 20,11). Por lo cual ese día se sacaba agua de la fuente de Siloé y se la llevaba en procesión al Templo, mientras se cantaba una profecía de Isaías (12,3): "Sacaréis agua con gozo de las fuentes de salvación". Fue en esa ocasión que Cristo se apropió la profecía diciendo: "Si alguno tiene sed, venga a Mí, y beba el que cree en Mí. Pues como dice la Escritura: 'Brota ríos de su Corazón ríos de agua viva'. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que recibirían los que creyesen en Él" (Jn. 7,37-39).

El texto de la Escritura que cita Cristo, es sin duda del profeta Zacarías (13,1), quien promete para los tiempos mesiánicos una fuente que purifique del pecado, y no puede ser otra que Cristo. El mismo S. Juan, en el Apocalipsis (22,1), hace brotar ese río de Cristo. Asimismo S. Pablo dice que los israelitas en el desierto “bebieron de la roca... y esa roca era Cristo” (1 Cor. 10,3 s). (La otra interpretación que se ha dado de Jn. 7,37 ss: “brotarán de su corazón [del corazón del que crea]...” con referencia a Jn. 4,14: “el agua que Yo dé se convertirá en quien la beba en manantial de vida eterna” no es sostenible por estar en contra de la tradición más antigua, y porque en la Escritura, citada por Cristo, no se encuentra en ningún sitio esa lectura).

Por tanto, según S. Juan, el Corazón de Cristo es la fuente del Espíritu Santo que nos había de enviar (cf. Jn. 15,26; 14,16 s; 16,7 s) y que está figurado en esa agua viva. El Corazón de Cristo es además aquí (Jn. 7,37) claro símbolo de su amor, pues bien se ve en el mismo S. Juan (cap. 14-17), que la razón de enviarnos el Espíritu Santo es el amor que nos tiene.

Así, al presentarnos su Corazón como símbolo de su amor y fuente de la gracia, y exhortarnos a que acudamos a beber en Él los que creemos en Cristo, es el mismo Cristo quien nos propone e introduce ya en la espiritualidad de su Corazón.

Pero aún hay más, mucho más:

b) El texto siguiente subraya de modo extraordinario el misterio de la lanzada.

“Al llegar a Jesús, como vieron que ya había muerto, no le rompieron las piernas, sino que uno de los soldados con la lanza le atravesó el costado y salió entonces sangre y agua. Y el que vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad, para que vosotros creáis también. Eso ocurrió para que se cumpliera la Escritura: No le romperán un hueso. Y otro pasaje que dice: Mirarán al que traspasaron” (Jn. 19,33-37).

Contrapone S. Juan a los designios de los hombres de quebrarle las piernas, el plan de Dios. Plan de algo tan relevante que estaba doblemente profetizado (Ex. 12,46; Sal. 34,21 y Zac. 12,10). Y de lo cual, para mayor constancia, levanta acta notarial con su testimonio y la apelación solemne a su propia veracidad.

El importantísimo hecho profetizado de que se trata —dice S. Juan— es precisamente la lanzada que hace brotar sangre y agua. Y que relata “para que también nosotros creamos”. Pero qué es lo que hemos de creer?, ¿qué capital “mysterium salutis” se encierra así en la muerte de Cristo? —El mismo misterio del Corazón de Cristo como manantial del Espíritu Santo.

Efectivamente: Ambos pasajes están unidos en las referencias citadas de Zacarías: “Aquel día habrá una fuente abierta... para la purificación del pecado” (13,1), y “Aquel día... mirarán al que traspasaron” (12,10).

En ambos pasajes se habla del agua que brota del Corazón de Cristo.

En consecuencia, el Espíritu Santo, río de gracia, que prometió Cristo en la fiesta de los tabernáculos (Jn. 7,38), nos lo da en su muerte (Jn. 19,33 s). Pues en ella, completada y simbolizada por el Corazón traspasado, se consuma nuestra Redención, el nacimiento de la Iglesia, y, por tanto, se nos comunica el Espíritu Santo, la gracia (que es nuestra incorporación a Dios).

El amor de Cristo es la razón última de su promesa del Espíritu Santo, agua de Dios; y luego es su muerte, acto supremo de amor (“nadie ama más que quien da su vida”: Jn. 15,13), la que hace brotar realmente de su Corazón esa agua viva.

Este es el misterio de salvación que con tanto énfasis nos relata S. Juan para que creamos: Que de la muerte de Cristo, supremo acto de amor, brota la comunicación del Espíritu Santo con su gracia, y el nacimiento de la Iglesia con sus sacramentos. Misterios de amor que simboliza en el Corazón de Cristo, de cuyo Corazón, de cuyo amor, brota el agua viva que satisface toda sed (cf. Jn. 4,14), pues con ella, con la gracia, unidos a Cristo, llegamos a esa plenitud en Dios de que habla S. Pablo.

Estupendo grano de mostaza bíblico que al cabo de los siglos florecerá en la formulación espléndida de la espiritualidad del Corazón de Jesús.

Además, que tengamos que amar a Dios y a los hombres y llevar la cruz con Cristo, como vamos a ver subraya la espiritualidad del Sagrado Corazón, está bien claro igualmente en la Biblia.

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE ESTA ESPIRITUALIDAD

Con precisión y claridad escolásticas podemos definir que la espiritualidad del Corazón de Jesús consiste esencialmente en creer con total persuasión en el inmenso amor que Jesucristo-Dios nos tiene, simbolizado en su Corazón traspasado, y, llenos de confianza, corresponder a tan maravilloso amor con nuestra entrega plena, nuestra consagración a vivir la grandiosa amistad divina y la caridad fraterna, hasta la reparación del pecado o corrección con Cristo y a imitación suya. Siempre con la gozosa esperanza de participar en la vida divina sin fin.

Procuraré, siguiendo las enseñanzas de los Sumos Pontífices, probar y explicar los elementos dichos: el amor de Dios simbolizado en el amor de Cristo; nuestra respuesta al amor de Dios: la consagración o imitación; la reparación o corredención con Cristo.

1. El amor que Dios nos tiene

No es difícil de probar con la Biblia en la mano, como hemos dicho, el inmenso amor que nos tiene Dios, nuestro Creador y Redentor, Padre providente y Víctima por nosotros en la Cruz, en la Eucaristía, en el Sagrario. Pues bien, la espiritualidad del Sagrado Corazón —y esto ya demuestra su trascendencia suprema— se dirige en primer lugar a considerar y dar culto a tan increíble amor, origen y fin de toda nuestra existencia. Ello está bien claro en Santa Margarita y en la tradición anterior. Pero para probarlo bastan dos frases definitivas de Pío XII en la “Haurietis aquas”: “El amor de Dios a nosotros es la razón principal de este culto”. “Es un culto al amor con que Dios nos amó por medio de Jesús”.

Lo que ya no es tan fácil es convencernos de que Dios nos ama. Esta desconfianza en el amor paternal de Dios es el gran pecado del mundo y el mayor impedimento para la santidad.

Los hombres, cuando tenemos cosas buenas, ¡y tenemos tantas!, nos olvidamos de dar gracias a Dios, como si no fueran todas y cada una de ellas regalos personales de nuestro Padre. Por el contrario, cuando algo nos hace sufrir, qué frecuente es la queja: ¿Por qué Dios me hace esto a mí? Queja que en el fondo es una terrible blasfemia, porque es como decir: Dios no es bueno. ¡El mayor insulto y ofensa que le podemos hacer, pues si no fuera por su Bondad ni siquiera existiríamos!

En el camino de la santidad, cuando nos asusta pensar en los sacrificios que nos puede pedir Dios (enfermedades, renunciaciones, escasez, soledad), o cuando se nos cae el cielo encima con una tribulación, ¿no es acaso porque en el fondo no creemos suficientemente en el amor de Dios? Creemos con la punta del entendimiento, pero luego no acabamos de persuadirnos de que tal desgracia o cruz en realidad es un regalo de Dios, no por más costoso, hecho con menos amor. Y si tenemos miedo de Dios, si no confiamos del todo en Él, ¿no es porque nos falta el convencimiento absoluto de que es Bueno sin límite, y que nos ama infinitamente más que nadie?

Por el contrario, el secreto de todos los santos, la infancia espiritual de una Santa Teresita del Niño Jesús, por ejemplo, es reducible últimamente a su fe en el amor imponderable, providencial e íntimo de Dios. Fe que constituye la poderosísima dinamo para la santidad e incluso para hacer milagros.

De aquí la necesidad de meditar con frecuencia, particularmente en base al Evangelio, sobre la bondad de Dios, del Corazón de Jesús, y de tanto como me ama a mí, a quien tantos beneficios ha hecho y tantos más quiere hacerme.

Esto hará brotar una confianza total en Él, que también hemos de pedir y fomentar, y es elemento esencial en la espiritualidad del Sagrado Corazón. Recomendada en todos los documentos y consagraciones, está condensada en la frase de León XIII (“Annum Sacrum”) reproducida por Pío XI (“Miserentissimus Redemptor”) y Pío XII (“Haurietis aquas”): “En Él se ha de poner todas las esperanzas”. La confianza en el Corazón de Jesús ha sido casi el resumen o distintivo de su devoción proclamada infinidad de veces por todos los fieles del mundo en la llamada jaculatoria milagrosa: “Sagrado Corazón de Jesús en Vos confío” (o “Corazón de Jesús en Ti confío, porque creo en tu amor para conmigo”). Jaculatoria inspirada en aquella de Santa Margarita: “Corazón de amor, yo pongo toda mi confianza en Vos”. Las promesas del Sagrado Corazón contribuyen también a aumentar nuestra confianza en quien tanto nos ama.

2. El amor de Dios simbolizado en el Corazón de Cristo

¡Crear en el amor de Dios! Como no nos bastan para ello las palabras ni los hechos, ha querido el Señor meternoslo por los ojos con la imagen de su Corazón traspasado.

De los muchos textos de los Papas al respecto, citemos a León XIII (“Annum Sacrum”): “En el Sagrado Corazón se encierra el símbolo y expresión de la infinita caridad de Cristo... el culto que se ofrece al Corazón divino se ofrece propia y verdaderamente al mismo Cristo”.

* Y Pío XII (“Haurietis aquas”): “El motivo de tributar culto de latría al Corazón traspasado del Redentor, es doble: por estar, como parte de su naturaleza humana, unido hipostáticamente a la Persona del Verbo, verdad de fe definida. Y por ser, más que ningún miembro de su cuerpo, índice natural o símbolo principal de su inmenso amor triple con que ama al Eterno Padre y a todos los hombres: amor divino común con el Padre y el Espíritu Santo, amor infundido en Cristo, y de modo más natural y directo su amor sensible. El Corazón traspasado de Jesús es una imagen que supera a todas en fuerza expresiva. En Él podemos considerar no solamente un símbolo, sino también como la síntesis de todo el misterio de nuestra Redención. Al mostrar Cristo su Corazón pretendió llamar nuestra atención para que nos fijásemos en los misterios de su amor, lleno de bondad, y así le diéramos culto, culto que se dirige últimamente a la misma persona del

1. Unión hipostática

Verbo. En una elevación sublime de la mente hemos de llegar hasta la meditación y adoración del amor divino del Verbo encarnado”.

Pablo VI (“Investigabiles divitias”) añade: “El Sagrado Corazón es horno ardiente de caridad, símbolo e imagen perfecta de aquel eterno amor con el que tanto amó Dios al mundo que le entregó su Hijo Unigénito”.

El corazón es símbolo de amor en todas partes: no es extraño que Cristo nos muestre el suyo también como símbolo de su amor. Y como ayuda tanto este símbolo para comprender su amor, nos impulsa a emplearlo prometiendo especiales bendiciones a los lugares donde se le dé culto.

Ya que Dios nos ofrece con tanta generosidad e insistencia este símbolo para penetrar en su amor, ¿le vamos a hacer el desprecio de marginarlo?

3. Nuestra respuesta al amor de Dios

Una vez que Dios, el ser infinito, por mí hecho hombre y niño, me muestra su incomprensible amor hasta morir por mí, y además me pide le ame, ¿qué otra cosa puedo hacer sino, de rodillas y adorándole, repetirle con toda el alma: Tomad Señor, y recibid todo mi haber y mi poseer? ¿Qué otro sentido sensato puede tener mi vida sino dedicarla por entero a cumplir su voluntad para manifestarle mi amor? Esto es la consagración. Entrega gozosa, hasta en las renunciaciones costosas, porque entonces tengo mayor oportunidad de calmar ese comezón continuo de corresponder de alguna manera a su amor. Como cuando quiero de verdad a una persona que ha hecho mucho por mí y estoy siempre deseando agradecerle aunque ello me suponga un sacrificio, que entonces ni lo noto. Esto les pasa a los santos. Y esto hemos de pedir y procurar, para imitarlos.

Responder al amor de Dios. No es otra la finalidad del culto al Corazón de Jesús. “Tiene por fin, afirma con precisión, Pío XII (“Haurietis aquas”), el aumento de nuestro amor a Dios y a los hombres”. “Es esencial en esta devoción excitar el amor a Dios y al prójimo hasta la total entrega de sí mismo” (Id., carta al director general del Apostolado de la Oración, 19-IX-1948). “Este culto exige de nosotros una plena y absoluta decisión de entregarnos y consagrarnos al amor de Cristo” (“Haurietis aquas”). “En el culto al Sagrado Corazón sobresale la consagración, en la cual nosotros y todo cuanto hemos recibido de Dios nos ofrecemos al Corazón de Jesús” (“Misericordissimus Redemptor”, 4). La consagración, “que no es otra cosa que entregarse y obligarse con Jesucristo” (“Annum Sacrum”), es una constante en toda la his-

toria de esta devoción y se manifiesta hasta en las solemnes consagraciones públicas.

En el mensaje aniversario al Cerro de los Angeles (25-V-69) concretaba Pablo VI: “Vivir y aplicar con realidades el mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo es exigencia primordial de una consagración al Corazón de Jesús, consciente y consecuente”.

El medio más eficaz de corresponder al amor de Jesucristo, será conocerle, amarle, imitarle. Pues bien: afirma Pío XI que la espiritualidad del Sagrado Corazón, según estamos viendo que la exponen los Papas, “es la mejor norma de vida, porque es la que con más facilidad lleva a conocer íntimamente a Cristo y con más eficacia impulsa a amarle con ardor y a imitarle con exactitud” (“Misericordissimus Redemptor”).

¿Por qué lleva a conocer más íntimamente a Cristo? Porque llegamos a conocer íntimamente a una persona cuando conocemos sus sentimientos, sus afectos, y es precisamente en éstos, según se manifiestan en el amor humano y divino de Cristo, en donde especialmente se fija el culto a su Sagrado Corazón. En ello hemos de meditar para que al ver cuánto y cómo nos ama el Señor crezca nuestro amor a Él. Pues “en su Corazón —añade Pío XI— están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia”. Por eso, explica Pablo VI (“Diserti interpretes”), “el misterio de la Iglesia no puede dignamente entenderse si no consideramos atentamente el amor eterno del Verbo encarnado, cuyo expresivo símbolo es su Corazón traspasado”.

Conocer su amor impulsa a amarle con más eficacia, ya que nada nos impresiona más que el sentirnos apreciados y queridos. Y la eficacia en el amar a una persona querida, y, con toda propiedad, adorada, como es Cristo, modelo ideal de perfección, hará que también le imitemos con exactitud.

Sirva de sello final a esta cuestión la afirmación rotunda de Pío XII: “La unión con Cristo se logra perfectamente por medio de la devoción al Corazón de Jesús” (AAS 40. [1948] 500).

4. La reparación o corrección con Cristo

Hay varias palabras, que son entre sí sinónimas, y expresan el hecho de “sufrir con Cristo”, subrayando cada una un determinado aspecto. “Corrección” destaca la asociación de nuestro sufrimiento al suyo redentor. “Expiación” y “satisfacción” aluden a que dicho sufrimiento se ofrece por el pecado y en sumisión a la justicia divina, respectivamente. “Reparación”, en cambio, se fija más en la persona de Cristo, en el restablecimiento de nuestro

amor y unión con Él, que se rompe por el pecado (como se repara, por ejemplo, el honor ofendido para rehacer la amistad).

“La reparación es la parte más importante del culto al Sagrado Corazón”, enseña Pío XI en la encíclica “Misericordissimus Redemptor”, dedicada a explicar el sentido de la reparación. Y continúa:

“Si en la consagración lo primero y principal es que al amor del Creador responda el amor de la creatura, de aquí se sigue otro deber: el de compensarle por las injurias inferidas, lo cual se llama reparación... Este deber de expiación incumbe a todo el género humano”, pues aunque, “todo el valor de la expiación depende únicamente del sacrificio de Cristo..., a él debe unirse la inmolación de los fieles”. “Como la consagración proclama la unión con Cristo, la reparación la comienza borrando las culpas, la perfecciona participando en los padecimientos de Cristo, y la consuma ofreciendo sacrificios por los hermanos”.

Como se ve, la reparación es el mayor acto de amor a Dios, porque purifica del pecado y da la mayor medida del amor: el sufrimiento. Es también el mayor acto de amor al prójimo, el mismo de Cristo al morir por nosotros: su redención y salvación.

Valores inmutables. Por ello Pío XII consideraba en la “Haurietis aquas” como “notas típicas” y “elementos esenciales” del culto al Sagrado Corazón: el amor y la reparación. Y Pablo VI añade: “El amor y la reparación son dos características de todos los tiempos, y hoy, no dudamos en decirlo, son más actuales que nunca” (14-IV-66).

a) Cómo asociar nuestros sufrimientos al de Cristo

“Cuanto más perfectamente nuestro sacrificio responda al del Señor, más abundantes frutos obtendremos para nosotros y para los demás” (“Misericordissimus Redemptor”). En la espiritualidad del Sagrado Corazón nuestra participación y colaboración en la obra redentora de Cristo es personal, directa y por amor; lo que la facilita y ayuda extraordinariamente. Sería inhumano, casi cruel, un enfoque del sufrimiento como expiación vindicativa, y mero castigo de la Justicia divina. Nuestro enfoque es muy distinto: contemplamos a Cristo amándonos con todo su Corazón y por ello padeciendo terriblemente los efectos del pecado. Y entonces queremos acercarnos a Él, como el Cireneo o la Verónica en el Viacrucis, para enjugar su rostro y ayudarlo a llevar la cruz; queremos seguir su invitación de tomar nuestra cruz para ir con Él; queremos quemar nuestra vida, de golpe o a lo largo de los años, para que su luz brille entre las tinieblas de los suyos, nuestros her-

manos, que no le reciben y van por la vía ancha que conduce a la perdición.*

En este contexto, la unión de nuestro sufrimiento al de Cristo, haciéndolo así sacrificio (= sufrimiento sagrado por estar consagrado, unido a la divinidad), se realiza primordialmente por la obediencia a la voluntad de Dios (bien de los preceptos que libremente hemos de cumplir, bien de los padecimientos que necesariamente hayamos de soportar). Al igual que la pasión de Cristo, la cual fue por obediencia a la voluntad del Padre.

El sufrimiento aceptado es el que más vale, como el de Cristo en la pasión. Porque en él más profundamente se verifica la naturaleza moral de la creatura, que impele no a seguir su propio plan (gran tentación en el camino de la santidad), sino el de Dios. Y eso es lo más valioso del amor: complacer no la voluntad propia sino la del ser amado.

Además es la manera más fácil de sufrir, porque no se trata de sufrir más (¡ya permite Dios suficiente sufrimiento en el mundo!), sino de sufrir mejor, con más mérito, al aceptar el sufrimiento como venido de la mano de Dios, y consecuentemente con paz y alegría en vez de desánimo o desesperación. “Se santificarán, dice el Vaticano II, si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre Celestial” (LG 41).

b) En qué consiste la aceptación del sufrimiento

Veamos primero lo que no es:

No es una postura quietista o meramente pasiva, dejando que sólo obre Dios, y pensando en otra cosa. El aceptar es algo positivo, y tan costoso a veces que a Cristo el aceptar la pasión le costó sudar sangre; sudor producido no por el miedo al dolor inminente, sino por el esfuerzo de la voluntad al aceptarlo. Tantísimo dolor como hay de sobra en el mundo —como todo lo que nos es esencialmente necesario para la vida: el aire, el agua, los alimentos, Dios nos los da sobreabundante— bastaría para santificar a todos los hombres. ¡Pero los hombres no lo aceptamos!

El aceptar tampoco es resignarse al estilo estoico, es decir: no oponer resistencia porque sería inútil o contraproducente.

Ni es llegar a que el sufrimiento agrade. El sufrimiento como tal, en sí mismo, nunca puede gustar. Y no se excluye que a

* “Y son muchos los que entran por ella” (Mt. 7,13). Esta advertencia de Cristo es impresionante, y se repite en todas las revelaciones privadas de los santos. En Fátima, por ejemplo, la Santísima Virgen expresó su dolor por tantos que se condenan. Terrible admonición, que debe estimular nuestro deseo de apostolado y reparación.

nuestro Padre podamos pedirle que nos libre de él. Cristo mismo nos da ejemplo: no tuvo a menos el rogar a su Padre insistentemente, una y otra vez, que pasara de Él el cáliz de la pasión. (Petición que no es cierto fuese desoída [cf. Heb. 5,7], puesto que la pasión duró sólo unas horas y Jesús se sintió fortalecido para llevar con heroica paciencia los más terribles sufrimientos. Si nuestra oración no consigue a menudo librarnos de un dolor, sin embargo siempre obtendrá que Dios nos lo disminuya o nos fortalezca para sufrir, incluso con alegría, que es una gracia mayor).

Para determinar exactamente en qué ha de consistir nuestra aceptación del sufrimiento (y esto es importantísimo en la vida cristiana), observemos que la gran tentación en los momentos de dolor es pensar que Dios no es bueno, o incluso que no existe, que no nos oye; tentación capaz de matar toda la vida religiosa. En el fondo es la misma tentación con que en el desierto Satanás probó a Cristo (quien también quiso darnos ejemplo de cómo resistir las tentaciones): en último término, lo que le proponía el demonio era que no aceptase el plan de Dios, que se saliese de él, por desconfianza. (Que era mejor comer, lanzarse por el aire para ser recibido como Mesías, pactar con Satanás para implantar su reino. Y también a nosotros nos tienta: "Como león rugiente da vueltas a nuestro alrededor, buscando a quien devorar": 1 Petr. 5,8. Aunque ahora son muchos los que apenas creen en el demonio, en el Evangelio Cristo lo toma bien en serio).

Por tanto, la aceptación auténtica del sufrimiento es creer, a pesar de todo, que DIOS ES BUENO, y que me lo manda para mi bien. Y por ello avivar la esperanza en el premio que merece, y agradecerse al Señor. Atención a lo dicho, porque esto es heroico. El valor santificador del sufrimiento es enorme, si en él se hace ese conjunto de actos tan difíciles: el acto de fe (creer que Dios es bueno), de esperanza (alegrarme, pues el dolor me sirve de mucho) y de caridad (agradecerlo).

ACTUALIDAD DE LA DEVOCIÓN AL CORAZÓN DE CRISTO

A) Ante la gravísima crisis del actual alejamiento de Dios, raíz de todo mal, hay que volver a la esencia de la religión, insistir en nuestra relación vertical con Dios, lo cual se logra perfectamente mediante el trato íntimo con Él por la vía más fácil y que más nos capta: el amor personal a Cristo como respuesta a la entrega de su Corazón.

Ante la marea negra de los pecados de lujuria y ambición, por el ansia insaciable de placeres lícitos o ilícitos, lo que más

puede contenernos para no ofenderle, para reparar junto a Él, es contemplar su Corazón padeciendo pleno de amor y humillado por nuestros pecados.

Ante nuestro propio orgullo y la soberbia de nuestro corazón, tan hinchado por las ideas modernas, nada más oportuno que aprender del Corazón de Cristo, en la oración, su mansedumbre y humildad, para aceptar el Magisterio instituido por Él.

Buena prueba de ser esta espiritualidad el mejor antídoto contra la contaminación heterodoxa, es la absoluta incompatibilidad entre ambas; ni los que permanecen leales al Corazón de Jesús caen en herejías, ni los tocados de ellas admiten esta devoción.

B) Según el Vaticano II "late una aspiración universal y profunda: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo real". Porque "la humanidad toma conciencia que puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad" (GS. 9).

Nuestras justas aspiraciones de elevación y dignidad humana, de ninguna manera las realizaremos mejor que incorporándonos a Dios, a su amor, a la obra grandiosa de la corrección con Cristo, a su reino eterno, reino que es el único capaz de llenar plenamente nuestras ansias de perfección natural y sobrenatural. Pero la mejor vía para esa incorporación es su Corazón, con todo lo que supone de correspondencia y de entrega según su específica espiritualidad.

Dentro de ella, y más que por cualquier otro medio, esta vinculación con el Señor, superando egoísmos y ambiciones, nos dará luz y fuerza para ver en el prójimo a nuestro hermano, ver en él al mismo Cristo, tratarle con todo respeto y si es necesario perdonarle su enemistad o sacrificarnos por su promoción completa, humana y religiosa, en un amor universal que abarque a todos los hombres.

Entonces sí. Si logramos introducir en nuestra familia, en nuestra comunidad, en nuestra nación, en el mundo, la práctica auténtica de esta caridad cristiana, conseguiremos en todos los niveles la paz social que la humanidad anhela, y que es fundamento de la felicidad temporal e incluso preparación de la eterna.

Será conveniente, y para nuestro apostolado muy útil, no olvidar que las revelaciones del Corazón de Jesús a Santa Mar-

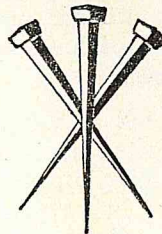
garita, según el mismo Cristo repite, están dirigidas principalmente a procurar la conversión y salvación de los pecadores, pues el Señor afirma que muchos se condenan. Pero también se ha de insistir al mismo tiempo en el incomparable valor de esta espiritualidad para subir a los más altos grados de santidad, como experimentalmente lo demuestran tantos místicos y santos que la han practicado.

Y el que haya santos, sí que es el remedio más eficaz y la realización plena de las aspiraciones humanas.

No confiemos en otros reformadores que los santos. Un santo es el único capaz de hablar a los opresores con el fuego y el amor necesarios para convertirlos. Un santo sabe aplicar a los oprimidos el "opio" embriagador del ideal cristiano para transformar su amargura en esperanza gozosa. Un santo convence con su vida abnegada, arrastra con su ejemplo desprendido, consigue con su oración fervorosa la paz plena prometida a los discípulos. Y la mejor fragua de santos es el Corazón de Cristo, con su amor, para prender el fuego que trajo a la tierra (Lc. 12,49), con su verdad, para encender la luz que puso en el mundo (Mt. 5,14), con su bondad, para que aprendamos de Él a pasar por la vida haciendo el bien a todos (Hech. 10,38). Cristo, en esta hora definitiva, necesita santos; nos invita: "Estoy a tu puerta y llamo" (Apoc. 3,20). ¿Estás dispuesto a abrir de par en par tus puertas para que el amor de Cristo invada y transforme tu vida, en la más bella y grandiosa intimidad?

JOSE LUIS DE URRUTIA S.J.

Madrid



LA EXPERIENCIA MÍSTICA *

Experiencia significa advertimiento; conocimiento adquirido por la práctica. Es la definición del Diccionario R.A. La experiencia es madre de la ciencia, dice el refranero, y tiene sus motivos: La experiencia supone reiteración y un saber práctico, por amoldamiento o connaturalidad con las cosas, que proviene de la propia reiteración. Diremos que la reiteración, el volver sobre el mismo camino, origina la advertencia sobre mínimos detalles, que pasaría por alto una enseñanza del todo especulativa.

Nosotros tratamos de la Experiencia Mística. La experiencia mística es también una advertencia singular; algo que suscita la atención, y conmueve la afectividad. Por eso no es conocimiento especulativo, ni simple conocimiento sensible, sino que participa de los dos. La experiencia mística es advertencia de la presencia de Dios en el alma, de la humanidad de Jesucristo, o de las cosas divinas en general.

El adjetivo: mística, añadido a experiencia, complica las cosas. Experiencia significa un modo de ver claro; quien tiene experiencia de un asunto, lo ve con claridad. La palabra: mística nos habla de algo oscuro y escondido; algo que es más no ver que ver.

La experiencia mística como advertencia, no es simplemente el acto de creer, aunque se funda en la fe, y supone el acto de fe teologal. Diremos que es una percepción, pero no visual, no es por la vista; la fe es por el oído (ex auditu). Por la fe, y creciendo la fe en el alma, adquirimos certeza y firmeza, adhesión inquebrantable en todo el contenido de la fe católica. Es aquí, en el acto de fe, donde se inserta la experiencia mística.

La experiencia mística pertenece a la familia de la experiencia religiosa. Existen diversos grados de experiencia religiosa: el fervor en la oración, el gusto por las cosas de Dios, es ya una cierta experiencia. Hablamos de sensibilidad religiosa, sentimiento

* El presente artículo resume las conclusiones de un trabajo sobre la Experiencia Mística.

religioso, que puede inspirarse en la fe viva, provocada sin duda por gracias actuales que ayudan en la vida cristiana del hombre. Pero esta experiencia religiosa no es aún experiencia mística.

Existe en las personas realmente piadosas, dadas habitualmente a la oración, la lectura espiritual, cuidadosas de sus deberes, que luchan contra sus defectos, un comienzo de experiencia mística o bien pre-mística. Se puede pensar en cierta moción del Espíritu Santo. La experiencia mística no viene de golpe, sino por grados. Los santos, como Tomás de Kempis, Santa Teresa, Taule-ro, etc., nos hablan de un combate espiritual. Quien no ha tenido alguna experiencia de ello tiene la impresión de que hablan de memoria. Quienes han tenido alguna experiencia espiritual, ya pueden apreciar que aquello del combate espiritual obedece a las exigencias mismas de la vocación cristiana.

La experiencia mística se inserta así en el contexto más amplio de la experiencia religiosa en general, que tiene el cristiano por las gracias actuales. La experiencia mística es el punto más elevado, y tiene sus propios principios en los actos de virtud heroica, bajo la moción del Espíritu Santificador.

Existe efectivamente, dijimos, una experiencia religiosa (fervor, devoción), que no es mística; un cierto sentimiento religioso, inspirado en la fe viva, dado por gracias actuales, que dirige la vida cristiana del hombre; en cierto momento, quizás pueda hablarse de una etapa pre-mística, caracterizada por una mayor "sensibilidad" frente al pecado, la imperfección, en personas que ya aman y desean la unión íntima con Dios. Pero nuestro objetivo es tratar de la experiencia mística propiamente dicha. Como punto de partida hemos debido elegir una base de indudable firmeza: la experiencia de la presencia de la Santísima Trinidad en el alma, expuesta por Santa Teresa de Jesús en la Séptima Morada del Castillo Interior. Llegar a esto supone todo el itinerario que la misma madre Teresa describe por los distintos compartimentos del Castillo.

"Él quiere —escribe otra mística carmelita, Sor Isabel de la Trinidad— que allí donde Él está estemos también nosotros; no sólo durante la eternidad, sino también en el tiempo" (1).

Las palabras de la carmelita de Dijon nos recuerdan la advertencia de la madre Teresa: Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar. Dios habita por su gracia en el centro del alma; pero nosotros andamos "a la ronda del Castillo", por otras partes. La unión con Dios y la experiencia de las cosas divinas se

(1) *Souvenirs*. Carmel de Dijon, (Francia), 1937, p. 37.

da cuando "estamos" con Dios, unidos a Él, gozando de su presencia con toda la inmediatez de que es capaz el amor unitivo de caridad, liberado de muchas solicitudes temporales.

La mística experiencia que estudiamos aquí, tiene su principio en la misión de las divinas personas por la gracia, según hemos dicho. Sin esa misión, sin aquel envío por el Padre del Hijo y del Espíritu Santo, no podría el hombre pretender gozar experimentalmente de una divina persona. Por parte del hombre es menester un largo recorrido; pero el hombre nunca está solo, sino que recibe los auxilios de la gracia de Dios.

I

La experiencia mística es la admiración, el gozo, la paz de la persona, fe y caridad (los frutos del Espíritu Santo), como experiencia de la presencia de Dios, vuelta en cierto modo sensible por las bienaventuranzas vinculadas a la contemplación

De modo indirecto todas las bienaventuranzas, como actos perfectos de las virtudes, colaboran en la experiencia de Dios; aquí nos referimos a las que intervienen de manera directa, como son las correspondientes a los dones de entendimiento y sabiduría. Hemos incluido la admiración, como acto de la fe y del saber en presencia del misterio.

Las bienaventuranzas son actos humanos; los actos más elevados de las virtudes informadas por los dones del Espíritu Santo. Considerando lo que esto significa, suponen la gracia operante del Espíritu Santo, suponen el modo de obrar de un S. Domingo de Guzmán, de una S. Catalina, de un S. Martín de Porres, y de otros héroes anónimos de la santidad. Bienaventuranzas vinculadas a la contemplación son actos de la fe y caridad informadas por los dones de entendimiento y sabiduría; son actos contemplativos en los misterios divinos, posibles por la unión y connaturalidad establecidas por el vínculo de la caridad, y de una caridad fortalecida en su propia entidad por el desprendimiento de las cosas del tiempo y del espacio.

Toda experiencia es por actos humanos; la experiencia mística, aun en el misterio de Dios, debe ser también por actos humanos. Tales actos, de la más alta experiencia posible, son actos de virtudes, tales como la fe y la caridad, purificadas en su modo de obrar por los dones del Espíritu Santo.

El hombre conoce por actos de inteligencia y amor; elícitos de la fe y de la caridad alcanzan a Dios en su misterio; estos actos humanos en el alma purificada son las bienaventuranzas.

La bienaventuranza —dice Santo Tomás— es el último fin de la vida humana; por eso se traslada el nombre de bienaventuranza a los actos por los cuales aquella felicidad eterna se posee, en cierto modo, ya por anticipado (2). Para concebir las bienaventuranzas, debemos violentar un tanto el lenguaje habitual. Entendemos vulgarmente por “bienaventuranza” un estado de placidez, de gozo, de felicidad. La bienaventuranza en la Patria será realmente un estado semejante. Aquí, en la tierra, nos movemos hacia aquel estado, mediante actos humanos, como acabamos de decir: el hombre se aproxima a la bienaventuranza, moviéndose de manera conveniente a ese fin:

“Al fin de la bienaventuranza se mueve uno y se acerca por las obras de las virtudes, y sobre todo de los dones, si se trata de la bienaventuranza eterna, para la cual no basta la razón sino que ha de impulsar a ella el Espíritu Santo, para cuya obediencia y seguimiento somos perfeccionados por los dones” (3).

Notemos que para movernos hacia la bienaventuranza eterna, no basta la razón, o sea no basta la acción regulativa de la razón y la operación de las virtudes regulada por la razón, sino que es necesaria la moción o instinto del Espíritu Santo, y la acción de los dones, dando el modo conveniente (divino) al ejercicio de las virtudes. Es la virtud heroica.

Trátase de llegar a la bienaventuranza de la Patria. Jesucristo es el camino; el Espíritu Santo debe conducir por ese camino. Santo Tomás así lo entiende, y para la operación conductora del Espíritu Santo requiere la acción de los dones:

“Nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo” (4).

Al cristiano corresponde acoger, como un don divino, las gracias actuales, que por lo común preparan el campo al instinto del Espíritu Santo. El hombre debe prepararse por la meditación discursiva, por la práctica de las virtudes, por el vencimiento de sí mismo, por todo lo que se conoce como vida ascética. La experiencia mística envuelve complexivamente todos estos actos que denominamos: bienaventuranzas.

(2) I-IIae, 69, 1.

(3) Ibid.

(4) Cf. I-IIae, 68, 2.

A nosotros nos interesa el papel de las bienaventuranzas en la vida contemplativa, que es donde se da la experiencia mística. Hay bienaventuranzas de la vida activa, que predisponen a la vida contemplativa.

Santo Tomás considera en las bienaventuranzas: el mérito y el premio. Son meritorios aquellos actos de la vida activa que disponen a la contemplación. El efecto de la vida activa, en cuanto a las virtudes y dones con que uno se perfecciona en sí mismo, es la pureza de corazón (5). Para la contemplación, los dones que abren camino a la experiencia mística son los dones de entendimiento y sabiduría y las bienaventuranzas respectivas: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios, y bienaventurados los pacíficos porque ellos poseerán la tierra.

Dice el P. Santiago Ramírez: “Concurrunt ergo ut principia contemplationis: fides, quae formaliter dat attingentiam Primae Veritatis secundum se, sed non visam seu absentem; caritas quae dat formaliter unionem et praesentiam Veritatis Primae ut Bonitas Prima; dona Spiritus Sancti intellectus et sapientiae quae dant formaliter cognitionem experimentalem ex connaturalitate ad Veritatem et Bonitatem Primam, et sic attingunt eam veluti praesentem per gustum secundum illud “gustate et videte”, et scientiae circa objectum secundarium” (6).

Las bienaventuranzas son ocho; es necesario distribuirlas para mostrar el panorama donde tiene lugar la experiencia mística. Santo Tomás se encarga de ello:

Lo primero exigible en la perfección cristiana, en orden a aquella unión con Dios íntima y perfecta, hecha experimental y mística, es apartarse de la vida voluptuosa; prepararse para la vida activa, que dispone para la contemplativa. “La felicidad de la vida activa —dice Santo Tomás— dispone a la futura; y la contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la bienaven-

—(5) I-IIae, 69, 3.

—(6) “Concurrer como principios de la contemplación: la fe, la cual formalmente llega a la Verdad Primera en sí, pero como no vista o ausente; la caridad, que da formalmente la unión y la presencia de la Verdad Primera como Bondad Primera; los dones del Espíritu Santo de entendimiento y sabiduría que dan formalmente el conocimiento experimental por connaturalidad con la Verdad y Bondad Primera, y así la alcanzan como presente por el gusto, según aquello de “gustad y ved”, y el don de ciencia sobre el objeto secundario”: Iacobus M. Ramírez O. P., *De Donis Spiritus Sancti deque Vita Mystica*, Madrid, 1974, p. 424.

turanza futura; y sí es imperfecta forma una cierta incoación de la misma" (7).

Los tres géneros de vida enumerados: voluptuosa, activa y contemplativa, guardan diversa relación con los actos que se deben poner, sea en el campo de los placeres sensibles, sea en aquél de la actividad humana, sea en el terreno de la contemplación.

En el campo de los placeres sensibles, la vida voluptuosa, en el lenguaje de Santo Tomás, es la barrera principal que hay que sobrepasar para llegar a la unión mística con Dios. El hombre debe moderarse en sus exigencias y apetitos. Debe actuar moderando por las virtudes los deseos de honores y riquezas, y aun despreciándolos totalmente de un modo más excelente por los dones que hacen aflorar la humildad. En lo interior, las virtudes que regulan las pasiones irascibles y concupiscibles, son llevadas a un grado máximo por los dones correspondientes. En esta lucha contra intentos y deseos más o menos lícitos o ilícitos, aparecen (o deben aparecer) los actos de virtud auxiliada por los dones; actos de pobreza de espíritu, por el menosprecio de riquezas y honores, "honras y dineros", diría Santa Teresa, la mansedumbre, "bienaventurados los mansos", por el dominio de lo irascible, bienaventurados los que lloran, dominio de lo concupiscible.

Tenemos así un verdadero esquema de todo el ascetismo cristiano, indispensable para la perfección de la caridad.

La vida activa consiste en las cosas que se dan al prójimo: como debidas en justicia o como beneficio espontáneo. El hambre y sed de justicia y la misericordia, son los actos-bienaventuranzas correspondientes. La contemplación o mística unión con Dios se realiza por la fe y la caridad, auxiliadas por los dones de entendimiento y sabiduría, y por los actos supremos, ver a Dios, en la fe y en la paz de la más elevada sabiduría.

Acabamos de distribuir las bienaventuranzas, a lo largo de todos los principios operativos humanos. Pero notemos, para aclarar, que las bienaventuranzas sobre la vida voluptuosa suponen ya algo de mística, de contemplación. La lucha contra el pecado supone un sentido especial de la fidelidad hacia Dios, así como del mismo pecado, de lo que separa de Dios, donde intervienen indudablemente gracias contemplativas; los actos elícitos como bienaventuranzas suponen las purificaciones del sentido y del espíritu; son actos de caridad unitiva o consumada.

(7) I-IIae, 69, 3.

II

La experiencia mística es fruto del ejercicio heroico de las virtudes cristianas

Ejercicio heroico, en cuanto al modo. Efectivamente, es fruto complejo del ejercicio de las virtudes, auxiliadas por los dones del Espíritu Santo; es efecto de aquel ejercicio.

Hagamos una comparación. Así como el árbol cuando es adulto, en la plenitud de su vigor y lozanía, da sus frutos, el árbol de la vida espiritual, en el vigor y lozanía de sus virtudes, da también sus frutos.

"El nombre de fruto se transfiere de las cosas corporales a las espirituales; en aquéllas se llama fruto lo que es producido por la planta, cuando ha llegado a la perfección, y contiene en sí cierta suavidad". La analogía es de Santo Tomás (8). El ejercicio heroico del bien, natural y sobrenatural, nace de una virtud acrisolada, probada en el fuego del amor divino. Por eso es un fruto. Y es fruto no solamente por proceder, y ser un acto de virtud perfecta, sino por el mérito que el hombre obtiene como premio. La idea de fruto consecutivo al ejercicio heroico de las virtudes, envuelve la idea de fin último, gozoso y deleitable.

De las virtudes auxiliadas por los dones: "Si la operación humana procede del hombre mediante su facultad racional, será fruto de la razón. Mas si procede del hombre movido por una virtud más alta, que es la virtud del Espíritu Santo, entonces tal operación del hombre se llama fruto del Espíritu Santo, que es como cierto germen divino en él, según dice S. Juan: Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él (I Jn. 3,9)" (9).

La experiencia de gozo, de paz, de contemplación, como experiencia global del ejercicio heroico de las virtudes informadas por los dones, puede considerarse, y es, una experiencia mística; es el gozo experimental de la contemplación, de la posesión incoada del premio de la bienaventuranza.

Todo ejercicio de virtudes produce —según hemos apuntado— alguna connaturalidad gozosa con el objeto. Es una experiencia, algo que se vuelve como sensible, pero no es experiencia mística. En nuestro caso, requiérese el ejercicio de las virtudes: teologales, intelectuales y morales en condiciones especialísimas de perfección. Primero, deben ser informadas por los dones del Espíritu

(8) I-IIae, 70, 1.

(9) Ibid., final.

Santo. Segundo, deben obedecer a la moción operante del Espíritu Santo, que conduce a la "tierra perfecta" (Ps. 142,10).

Al asimilar la experiencia mística a los frutos del Espíritu Santo, debemos tener en cuenta que todo lo que el hombre consigue con su esfuerzo, es en cierto modo un fruto: "Para ser fruto basta que algo tenga la condición de último y deleitable; mas para la razón de bienaventuranza se requiere además que sea algo perfecto y excelente" (10). El hombre puede deleitarse con los frutos de su esfuerzo; pero solamente los frutos del Espíritu Santo, dados en el ejercicio de la virtud heroica o bienaventuranzas, son los frutos asimilables a la experiencia mística.

III

La experiencia mística es efecto complexivo de los actos de fe y caridad, llevados a su perfección por los dones de entendimiento y sabiduría

Trátase de una experiencia compleja; producto de las bienaventuranzas, es decir de actos perfectos de la fe y caridad. Vamos a intentar describir esta experiencia altísima, dada por la connaturalidad del acto de fe y caridad con su objeto divino, la posesión de Dios uno y trino.

El fruto asignado al don de entendimiento es la fe, "es decir, la certeza de la fe; como fruto último le corresponde el gozo, que pertenece a la voluntad" (11).

No se trata de la virtud teologal de la fe, que sigue a la potencia intelectual, como hábito suyo; trátase de una certeza especial de la fe (12). La fe en tal estado, ha dejado de ser un simple asentimiento, para penetrar en Dios, digámoslo así, y adquirir un estado contemplativo.

Primero tendremos la admiración. "La admiración es cierto deseo de saber. Acontece en el hombre, o porque ve el efecto e ignora la causa, o porque la causa de tal efecto excede las facultades de conocer, o la capacidad intelectual del sujeto" (13). Así la admiración comienza con la certeza de que hay algo por conocer; eso despierta el apetito de saber, y el gozo por la esperanza de llegar a aquel conocimiento.

(10) I-IIac,70,2.

(11) II-IIac,8,a.8.

(12) Ibid. ad 2.

(13) I-IIac,32,8.

La admiración origina el gozo de la inteligencia, mejor dicho, el gozo por la esperanza de saber: "Omnia admirabilia sunt delectabilia" (14). Lo admirable es deleitable; no causa deleite por la ignorancia de lo que no se ve, sino por el deseo de saber. "Tal como la entendemos ahora —dice un psicólogo— resulta del concurso de diversas tendencias; envuelve curiosidad, temor, humildad" (15).

Fenómeno específicamente intelectual, no es un simple placer sensible; se mueve por resortes de la misma inteligencia movida por el apetito intelectual. El apetito de saber se resuelve en admiración y gozo peculiar de la inteligencia. La inteligencia interpela, con humildad y temor, el misterio aún no inteligible; la novedad que maravilla toca los resortes más íntimos de la afectividad. Admiración viene del latín: admirare (mirum=maravilloso); es ir hacia lo maravilloso. Es una consecuencia de la fe viva y contemplativa:

"La admiración es una forma de temor producida en nosotros por el conocimiento de algo que excede nuestro poder. Por lo tanto es consecuencia de la contemplación de una verdad sublime, pues ya hemos dicho que la contemplación termina en la voluntad" (16).

A la certidumbre de la fe y capacidad de saber de un alma purificada, se unirá la esperanza viva del bien divino que se anhela; el temor filial tomará las formas de la admiración o de una reverencia maravillada. La admiración es acto perfecto, ya que Nuestro Señor también se maravilló por la fe del centurión (cf. Mt. 8,10).

En cuanto especie del temor, la admiración va unida a la esperanza, y fundada como ella en el saber:

"Como el conocimiento mueve al apetito representándole su objeto, según sean las diversas formalidades (rationes) del objeto conocido, se siguen diversos movimientos en el apetito" (17).

Habrà, pues, un tipo de admiración que sigue al temor mundano, otro que seguirá al temor servil, y otro tipo de admiración que seguirá al temor filial. Este último tipo de admiración será el propio del acto contemplativo de la fe viva.

La admiración es la aurora de la contemplación; es búsqueda de lo que aún no se ve, y que suscita el movimiento de la inte-

(14) Ibid.

(15) George Dumas, *Principios de Psicología*, II, p. 453.

(16) II-II,180,3,ad 3.

(17) I-IIac,40,2.

ligencia: "La admiración tiene por objeto una cosa nueva e insólita" dice el Angélico Doctor (18). La cosa nueva e insólita es la gracia de Dios, los actos de las virtudes teologales que vienen con la gracia, y que tienen por objeto a Dios mismo. La unión con Dios por el vínculo de la caridad. La caridad, amor sobrenatural de Dios, informando los hábitos cognoscitivos, uniéndolos más y más a Dios, intensifica el acto contemplativo, radicándolo en la certeza, en la sabiduría, en la admiración y gozo ante el misterio que se verá en la otra vida.

Entramos por este camino, después de las purificaciones del sentido y del espíritu, en la sabiduría de Dios, como dice S. Pablo, y de modo especial en la primera carta a los Corintios (cf. 1,20-26). Sabiduría secreta de Dios, delectación, gozo, paz, completan la descripción que podemos hacer de la experiencia mística.

Por una parte tenemos: la certidumbre de la fe, la admiración consecutiva al temor filial; adhesión, gusto y experiencia de la fe. Por otra parte, la caridad como primer fruto: "en que se da especialmente el Espíritu Santo como en propia semejanza. Ya que Él es amor" (19).

Al amor de caridad siguen el gozo, y la perfección del gozo que es la paz (20). El gozo también proviene de la certidumbre de la fe, fruto del don de entendimiento (21). No proviene dicha certidumbre de ninguna visión de Dios que, por otra parte, quitaría el mérito de la fe. "Es una visión imperfecta, dice el Angélico, por la cual si bien no vemos lo que es, vemos de Él lo que no es, y tanto más conocemos a Dios en esta vida, cuanto mejor entendemos que sobrepasa todo lo que el entendimiento comprende" (22). Es el acto de los que verán a Dios en la otra vida, y en ésta ven o aprecian de Dios su trascendencia divina.

Con otro lenguaje, la madre Teresa de Jesús señala también como nota característica de aquel estado de unión con Dios la certidumbre de la persona en lo que ve o entiende. Dice en la Sexta Morada:

"Diréis que, si no se ve, que cómo se entiende que es Cristo o cuándo es santo, o su madre gloriosísima. Eso no sabrá el alma decir ni puede entender cómo lo entiende, sino que lo sabe con una grandísima certidumbre" (23).

(18) III,15,8.

(19) I-IIae,70,3.

(20) Cf. IIae,70,3; II-IIae,45,6, ad 1.

(21) II-IIae,8,8.

(22) II-IIae,8,7.

(23) M.VI, c.8.

En el simple acto de fe, ya tenemos el doble aspecto de certidumbre y oscuridad que le es característico; tanto uno como otro, certidumbre y oscuridad, crecen en la fe informada por los dones, explicitándose cada vez más. Las verdades de fe, sobre las cuales versa el conocimiento místico y teológico, no son algo que se ve por el entendimiento; la fe es "de non visis", de lo que no se ve (24), como el conocimiento histórico también es de lo que no se ve; pero el creyente (y en otro nivel el historiador) sabe que esas verdades deben ser creídas (25). La luz de la fe hace ver que aquellas verdades tales como la Trinidad, la Encarnación del Verbo, la gracia, etc., deben ser creídas por el testimonio divino. El acto de la fe es iluminado por el don de entendimiento, para dar a la fe "acuta perspectio divinorum", aguda penetración de las realidades divinas (26). Es en esta penetración, por connaturalidad con el misterio, donde crece en el acto contemplativo la certidumbre de la fe, la admiración, el sosiego, la paz.

La experiencia mística se completa con la rectitud del juicio, obra de la sabiduría, y la paz, que es su fruto.

No es rectitud del juicio por uso perfecto de la razón sino por connaturalidad con la cosa juzgada. El juicio recto puede pertenecer a la sabiduría-virtud; pero, como afirma Santo Tomás, poseerlo por connaturalidad con las cosas divinas en vista, pertenece al don de sabiduría. A la sabiduría pertenece ordenar, y el orden debido engendra la paz (27).

La sabiduría, dice Juan de Santo Tomás, es eminentemente contemplativa... Por la transformación y unión del alma con Dios, y por la experiencia de las realidades divinas, el alma es conducida por el Espíritu del Señor de claridad en claridad, hasta la contemplación de su misma gloria (28). La caridad divina, amor de Dios efectivo, fuerte y desprendido de las cosas humanas, arraigada en la voluntad del hombre, llega hasta insertarse en ella de tal manera que la transforma; envuelve y penetra como por ósmosis el acto contemplativo, hasta ver de otra manera la doctrina de Cristo, la Iglesia, la gracia de Dios, los misterios de salvación. Es la ciencia de los santos, porque sólo se da en quien vive la gracia de Dios, la pide con insistencia y purifica el alma de sus pecados.

(24) II-IIae,1,4.

(25) Ibid. ad 2.

(26) II-IIae,49,2, ad 2.

(27) Cf. II-IIae,45,6.

(28) Texto trad. ppor I. Menéndez Reigada en *Los Dones y la Perfección Cristiana*, p. 499.

La connaturalidad

Es propio de la fe la certidumbre; en esto se distingue de la opinión. La opinión es con temor de errar; la fe, tanto la natural como la teologal, tiene certeza en lo que cree, en el objeto de su asentimiento.

En la fe teologal, auxiliada por los dones de entendimiento y sabiduría, la connaturalidad afectiva abre nuevas perspectivas en la materia de la fe. La connaturalidad no es una posesión de la verdad divina en la línea de la visión; es como una nueva advertencia, en la mística noche de la fe, de la verdad poseída, oída y gustada como palabra de Dios y verdad de Dios.

Existen grados diversos en esta misma línea de la afectividad, con respecto a los contenidos de la fe. Una es la connaturalidad que, al movilizar el acto de fe, puede dar la gracia cooperante, y otra la connaturalidad que puede darnos la gracia operante. En la gracia cooperante la acción de la fe, de la caridad, depende de la razón, del propio libre albedrío; la iniciativa es personal, pero la caridad hace su aporte de amor sobrenatural, aunque ese afecto está como dosificado por la medida de la razón y una caridad no depurada. Hay un grado de afectividad verdadero, pero sería exagerado hablar de connaturalidad.

En la moción de la gracia operante o instinto del Espíritu Santo, cambian las cosas; la iniciativa pertenece al Espíritu de Dios; el afecto, el amor no está dosificado por el modo humano de obrar. La gracia operante otorga al sujeto un nuevo nivel operativo; es mayor la fuerza de la gracia, mayor la caridad, mayor la firmeza de adhesión de la fe, mayor la admiración, la advertencia, el gozo, la paz, la plenitud y reverencia en el misterio de Dios, la noticia secreta recibida en el amor.

"Compassio et connaturalitas ad res divinas" (29), significa la invasión del amor de caridad en el ámbito de la fe y de los hábitos intelectivos del hombre. La persona quiere ver a Dios; los hábitos cognoscitivos quieren ver, conocer; este deseo, encendido por la caridad, embiste en la fe y mueve la esperanza. La fe sabé que el camino de la visión pasa por la puerta estrecha del asentimiento oscuro, la oblación de todo el hombre en el altar de Dios.

ALBERTO GARCIA VIEYRA O. P.

(29) II-IIae, 45, 2.

LAS DOS BANDERAS

Plática del Cura Brochero

Cúmplase este año el Centenario de la fundación de la Casa de Ejercicios por obra del P. José Gabriel Brochero en la ex Villa del Tránsito, hoy Villa Cura Brochero. Aun cuando, gracias a la colaboración de Efraín U. Bischoff, ya hemos dedicado una semblanza al P. Brochero (cf. MIKAEL 6), nos parece conveniente aludir de manera especial a este glorioso Centenario.

La personalidad espiritual de Brochero está íntimamente ligada a la obra de los Ejercicios. Fue precisamente a la luz de una tanda de Ejercicios donde se resolvió a entrar en el Seminario. Desde entonces se convirtió en un admirador sin límites del método ignaciano y, ya sacerdote, pensó que el mejor modo de evangelizar el difícil medio serrano al que había sido destinado no sería otro que los Ejercicios. Y así lo vemos recorriendo todos los rincones de su extenso curato, con sus 500 leguas de serranías indómitas y casi desiertas, en busca de candidatos a los que conduciría hasta la ciudad de Córdoba para pasar allí 8 días de retiro en la Casa de Ejercicios de esa localidad. Es fácil decirlo. Pero no lo es tanto imaginar esas caravanas de hombres o mujeres que dejaban sus hogares y ocupaciones, presididas por el Santo Cura en su mula malacara, atravesando, en pleno invierno a veces, la agreste Pampa de Achala, por caminos de herradura.

Sin embargo era pedir demasiado para no pocos de sus pobres fieles. Entonces Brochero, ese hombre quemado por el fuego del amor divino, soñó una solución mejor: hacer en su misma Parroquia una Casa de Ejercicios. Y puso manos a la obra. Enorme fue su gozo cuando se abrieron los cimientos de esa Casa; él mismo quiso poner la primera piedra, y previendo la oposición del infierno contra aquel edificio del que esperaba tanto fruto, la arrojó con brío, exclamando: "¡Te fregaste, diablo!". "Los que habitaban en el Tránsito —cuenta— desde 7 años arriba, me llevaban ladrillos y cal quemada al pie de la obra, en el hombro y en la cabeza; como lo hacían también las damas y señoritas, que me traían la cal cruda de una legua de distancia...; y de diversos puntos me conducían los postes a remolque, a cincha de mula, viniendo muchas de estas vigas, hasta de veinte leguas". Resultó una construcción sencilla y sólida: dos patios rodeados de habitaciones, entre ambos una espaciosa capilla, y un largo comedor. Con razón dice Gustavo Martínez Zuviria: "Algún día se ha de escribir la historia de la Casa de Ejercicios, y no será el capítulo menos esplendoroso de nuestra historia religiosa, y contendrá episodios que parecerán copiados de relatos medievales, y páginas que se diría arrancadas de la Leyenda Dorada, y personajes que creeríamos imaginarios, si no estuviéramos tocando la persona misma de su principal

protagonista". La Casa quedó inaugurada en 1877 y Brochero tuvo que dividir a los ejercitantes en cinco tandas, pues pasaron de 3.000. Al año siguiente fueron ocho tandas, con más de 4.000. Cuenta el P. Horacio Ferreyra que, siendo él seminarista, le manifestó Brochero su peculiar y pastoral amor por los Ejercicios: "Si quieres tener fe y piedad en tu parroquia —le aconsejaba— levanta una Casa de Ejercicios".

Dentro del conjunto de meditaciones y contemplaciones que tejen la trama de los Ejercicios, Brochero no ocultaba su predilección por la meditación de las Dos Banderas. Fue precisamente al hacer por vez primera esa meditación cuando comprendió que el Señor lo llamaba al sacerdocio. Tal cariño le cobró desde entonces que, a pesar de que habitualmente invitaba a sacerdotes de afuera para dar Ejercicios en la Casa, con frecuencia se reservaba él mismo la predicación de dicha meditación.

Presentamos acá la copia fiel de la meditación de las Dos Banderas, en forma de plática, tal como la daba el P. Brochero, fervorosamente escrita de su puño y letra, y que sabía de memoria. La tomamos de un folleto apenas conocido, editado por el P. Antonio Aznar S. J. Con su publicación, que nos permite conocer una nueva faceta del perfil sacerdotal del P. Brochero, creemos rendir el mejor y más cálido homenaje a este Apóstol de nuestra tierra en el Centenario de su obra más querida: la Casa de Ejercicios.

P. ALFREDO SAENZ S. J.

Tema: "Qui non est mecum contra me est"

Exordio

Cuando el joven Tobías estaba para hacer el viaje a la ciudad de Rages, se le presentó el Arcángel San Rafael en persona de joven y se le ofreció para compañero y conductor; pero si a Tobías se le hubiesen presentado dos jóvenes y bajo el aspecto del primero se hubiese ocultado el Arcángel, y bajo el aspecto del segundo se hubiese ocultado Lucifer; si Tobías volviendo las espaldas al Arcángel hubiese elegido a Lucifer, ¿no se hubiese precipitado por sí mismo en el mayor infortunio que puede imaginarse? Mis amados, todos nosotros estamos actualmente de viaje para la Eternidad: todas las horas damos un paso más hacia la eternidad. El camino es desconocido: está lleno de peligros y asechanzas. Dos guías, dos conductores se nos ofrecen... Jesucristo y Lucifer... Jesús Hijo unigénito del Padre... Jesús santidad por esencia. Jesús que nos ama en extremo. Jesús que no busca sino nuestra felicidad. Oh y qué segura es esta guía. La segunda es Lucifer. Lucifer, el mayor enemigo de Dios, Lucifer espíritu condenado, Lucifer que nos aborrece en extremo, Lucifer que no busca otra cosa que nuestra eterna condenación. ¿Cuál de los dos queréis seguir, mis amados? Y qué ¿habréis perdido el juicio, para abandonar al conductor del Cielo, por seguir al conductor que lleva al infierno? ¡Ah! No hagáis tal cosa, mis amados. Por el contrario seguid a Jesucristo hasta la muerte, y alistaos bajo de su bandera, por él el camino que

conduce con seguridad al Padre; la verdad que descubre todos los engaños y asechanzas de Lucifer, y la vida donde se encuentra la bienaventuranza eterna.

A este fin voy a explicar en esta noche la consideración que S. Ignacio llamó de las banderas: la que alentará más y más nuestro corazón, y le dará más bríos, para seguir muy de cerca a Jesucristo: porque siendo verdad que El nos convida a empresas verdaderamente difíciles y arduas, quizá nuestro corazón tendría menos ánimo para seguirle, si no se hallase reforzado por la eficacia de un llamamiento incontestable: esto obra poderosa y suavemente la consideración de las banderas, que ha producido ya tantas esclarecidas religiones, y ha formado tantos hombres y tantas mujeres eminentes en santidad; porque esta

Plática de las banderas

Tema

Qui non est mecum contra me est

Exordio

Cuando el joven Tobías estaba para hacer el viaje a la ciudad de Rages, se le presentó el Arcángel San Rafael en persona de joven y se le ofreció para compañero y conductor, pero si a Tobías se le hubiesen presentado dos jóvenes, y bajo el aspecto del primero se hubiese ocultado el Arcángel, y bajo el aspecto del segundo se hubiese ocultado Lucifer, si Tobías volviendo las espaldas al Arcángel, hubiese elegido a Lucifer, ¿no se hubiese precipitado por sí mismo en el mayor infortunio?

Del original escrito personalmente por el propio P. Brochero.

consideración hace elegir estado de vida al que no lo tiene; y hace reformar lo malo del estado que ya se ha tomado. Punto, sobre todos, importantísimo.

Pero yo quiero recitaros textualmente las palabras del santo, y son: "El primer punto es imaginar, así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia, como en una cátedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa.

El 2º, considerar cómo hace llamamiento de innumerables demonios, y cómo los esparce a los unos en tal ciudad, y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dejando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular.

El 3º, considerar el sermón que les hace, cómo los amonesta para echar redes y cadenas; que primero hayan de tentar de codicia de riquezas (como suele in pluribus), para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia y de estos tres escalones induce a todos los vicios.

Así por el contrario, se ha de imaginar del sumo verdadero capitán, que es Cristo Nuestro Señor.

El primer punto es considerar, cómo Cristo Nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Jerusalem, en lugar humilde, hermoso y gracioso.

El segundo, cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos... y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos los estados y condiciones de personas.

El tercero, considerar el sermón que Cristo Nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos que envía a tal jornada, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a suma pobreza espiritual, y si su Divina Majestad fuese servido y los quisiese elegir, no menos a la pobreza actual; el segundo a deseo de oprobios y menosprecios, porque de estas dos cosas se sigue la humildad; de manera que sean tres escalones: el primero pobreza contra riqueza; el 2º oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el 3º humildad contra soberbia, y de estos tres escalones introduzcan a todas las virtudes".

Ya véis, pues, que en esta meditación, en esta plática, de S. Ignacio se miran en campaña dos capitanes, de la una parte Jesucristo Nuestro Señor, y de la otra Lucifer: cada uno en contraposición del otro, llama soldados y pregonas con qué sueldo y con qué fin se ha de militar, y pelear bajo de su bandera; cada uno ofrece sus bienes: el uno presentes, es verdad, pero mezquinos y breves; el otro algo lejanos, como venideros, pero ciertos, cuanto lo es el mismo Dios, pues son eternos. Ahora vosotros, mis amados, antes de extender la mano a tomar los unos o los otros bienes, y antes de entrar el pie en la cadena de Luz-

bel, o poner el cuello en el yugo de Jesucristo: mirad bien tales bienes, y comparad los unos con los otros... Oh Señor mío Jesucristo y capitán general de los buenos, dadme a conocer los engaños del mal caudillo; y dadme también la fortaleza suficiente para librarme de ellos; dadme, hazme practicar la santa vida que enseñas con tu ejemplo; pues con este solo fin te ofrezco el corto sacrificio que hago al oír tu palabra. Espero que me concedáis estas gracias por la intercesión de María a quien saludo con las palabras del Angel: Ave.

Qui non est mecum, contra me est

Mis amados, no se puede seguir a Jesucristo ni vivir según su espíritu, y mucho menos practicar sus virtudes, sin encontrar muchísimas dificultades y contrariedades; por cuya razón os pongo en esta noche por ejemplar a Jesús, para que no rehuséis por Dios, lo que Dios ha padecido por nosotros; y para que forméis en esta noche, una resolución eficaz de seguir muy de cerca y vivir conforme a su espíritu, os voy a pincelar en su campaña a los dos capitanes, Jesucristo y Lucifer, que ambos quieren llevarnos a su bandera. Poned pues, por un momento delante los ojos de vuestra consideración a Lucifer, príncipe de las tinieblas, y tirano del mundo que, en medio de Babilonia, está sentado sobre un trono de fuego y humo, alrededor un cortejo terrible de demonios, conjurados a hacer daño al género humano, y a destruir el reino de Jesucristo. Mirad lo horrible de su semblante: su frente altiva y llena de soberbia; sus ojos fieros y encendidos; su boca sangrienta y arrabiada, que no respira sino amenazas y estrago, como lo pinta Job: de su boca, dice, salen llamaradas de fuego, como hornillos de quemar ladrillos; de sus narices sale un humo como de olla hirviendo; su aliento es tan abrasador, que hace arder hasta las piedras.

En estado y circunstancias levanta y tremolea su bandera, en la que van pintadas figuras feas, placeres abominables, odios, homicidios; honores y riquezas que se desvanecen como el humo. Convida con un tono de voz formidable, pero lisonjero a los míseros mortales, para que le sigan. Venite et fruamur bonis. Venid conmigo a gozar los bienes que os ofrezco; daos a los pasatiempos mientras os permite la juventud; coronaos de rosas antes que se marchiten; nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra; no haya flor de deleite que no se corte por vuestras manos; dad rienda suelta al apetito, ya que sois de naturaleza deleznable. Poneos en grande estimación del mundo, porque los honores y dignidades son los verdaderos bienes del hombre; poned todo vuestro cuidado e industria en adquirir y amontonar riquezas que son el único medio para haceros grande sobre la tierra, y para comprar los placeres que regalan los sentidos; yo no pongo otras leyes a mis soldados que los dictámenes de su concupiscencia, y el vivir a su gusto.

Esta y peores máximas derechamente contrarias a los preceptos de Cristo, propone Lucifer, para arruinar al mundo; y a esto le esti-

mula primero el odio implacable contra Dios, cuya justicia vengadora experimenta, y quisiera, a pesar suyo, privarle del servicio y obsequio de sus criaturas; y en segundo lugar, le estimula la ambición de su soberbio espíritu, a fin de que los hombres antes sirvan a él, cruelísimo tirano, que al Creador, su legítimo Rey; y en tercer lugar, le punza la rabiosa envidia, porque los hombres no lleguen a gozar la felicidad del cielo, de que él cayó con eterna ruina.

Pero no se contenta Lucifer con llamar y convidar quienes le sigan bajo de su bandera, sino que envía innumerables legiones de demonios para que traigan gente a su partido: id, pues, les dice, fieles ministros míos, id a alistar soldados bajo mis estandartes. ¿No véis cómo el Crucificado dilata cada día más su reino, y por medio de unos vilísimos pescadores nos roba el dominio que teníamos sobre la tierra? ¿Hemos de sufrir que se enarbole el estandarte de la cruz en todos aquellos lugares donde se veneraban nuestras insignias y armas? ¿Y hemos de sufrir que los hombres, hechos de barro, suban a ocupar en el cielo aquellas sillas, de donde nosotros, espíritus nobilísimos, fuimos arrojados? Id, pues, oponeos a sus designios, apartadlos de las empresas de virtud; donde no valga la fuerza, valga el engaño; encended la ansia de las riquezas, que son lazos muy poderosos para traer los menos advertidos a nuestro bando; acalorad el ardor del apetito, que es una espuela, un estímulo el más eficaz para los deleites sensuales; ponedles por delante honores, aplausos y dignidades, que son sebos muy agradables para pescar corazones humanos; en una parte, colgad figuras deshonestas y pinturas obscenas; en otra, esparcid odios mortales, pregonad convites regalados a la gula; poned ocasiones de amores torpes; no haya honestidad segura de vuestros asaltos ni virtud libre de vuestros engaños. En suma, aquel será más valiente soldado mío, que volviere con más copioso botín de almas rendidas.

A tal exhortación de Luzbel: ¿qué malignos brillos no conciben los demonios? ¿Con qué rabia no se aprontan a sus malvadas empresas con aquellas tres armas que apuntó San Juan: *Concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae*: los apetitos de la carne, que son la gula y la lujuria, la concupiscencia de los ojos, que son la codicia de riquezas, y la soberbia de la vida, que es la ambición de honras? A esto atienden ya con instancias violentas como leones, que bramando dan vuelta buscando a quién devorar, y con engaños ocultos se introducen, como áspides lisonjeros, para envenenar hasta lo más recóndito. Lo cierto es que S. Antonio vio al mundo por todas partes de lo alto a bajo sembrado de lazos, y lleno de demonios engañosos cazadores de las almas. Y S. Agustín nos avisa sobre aquel lugar de la sabiduría: in medio laqueorum ambulas; que el demonio por todas partes nos tiene escondidos lazos a nuestros pies; lazos en las riquezas, lazos en los placeres, lazos en las conversaciones, lazos en los convites. ¿Quién podrá escaparse sin quedar preso en ellos?

Pero el principal cuidado lo ponen en ocultar todo el mal bajo las apariencias del bien, esconder el anzuelo traidor en el sebo de los placeres, y hacen creer que los soldados serán bien servidos, y con esto pagan los trabajos de los que militan a su sueldo. ¡Oh y cuántos cristianos engañados por sus falsas promesas, corren a gran prisa a alistarse en sus estandartes! ¡Cuántos halagados y atraídos por sus falsos y lisonjeros sueldos van a estrellarse en los escollos de la iniquidad y del pecado! ¡Oh, y quién tuviese un poquito de celo por la gloria de Dios, y una gota de deseo por la salud de las almas! ¡Cómo lloraría las ruinas y los errores de tantos jóvenes inocentes y de tantas doncellas puras, que en la flor de sus años, engañados por tales promesas han vuelto las espaldas a Jesucristo, por seguir a los traidores demonios! *Dederunt dilectam animam suam in manu inimicorum ejus*. No os dejéis, mis amados, tan de prisa y tan a ojos cerrados, arrastrar por los halagos de Lucifer, sin conocer cuáles son los premios y sueldos que os deciden seguir su bandera...

Pero volvamos a la bandera de Jesucristo para considerar, como en la de Lucifer, sus leyes, sus trabajos y fatigas, sus sueldos y sus premios. Miremos ahora de la otra parte a Jesús, Salvador del mundo, que en un sitio humilde, junto al templo de Jerusalem, está sentado, y que con un modo suavísimo llama y convida a que le sigan. Mirad cuán amable es su semblante, sobre todas las bellezas del mundo speciosus forma prae filiis hominum... En su frente reside la majestad, pero humilde; en sus ojos reina alegría, pero modesta; de sus labios destila la dulzura, pero que no empalaga; de sus manos salen las gracias, pero sin interés; en suma, él es todo desiderable.

Corónanle al rededor sus queridos discípulos pendientes de su boca a oír y recibir palabras de vida eterna; *verba vitae aeternae*. Tiene enarbolado el estandarte de la cruz, in quo est salus vita et resurrectio nostra. Convida con su modo suavísimo, con palabras dulcísimas a seguirle y ponerse bajo su bandera. *Venite ad me omnes...* Venid a mí, dice, todos los que estáis fatigados, y agravados, que yo os daré aliento, descanso y refacción. Tomad mi yugo y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón; porque mi yugo es suave y mi peso ligero.

Es verdad, mis amados, que nos muestra el estandarte de la cruz, bajo el cual debemos militar; pero juntamente nos avisa que en la cruz está nuestra salud y nuestra vida; que en la cruz está la defensa de nuestros enemigos, y la gracia de las consolaciones celestiales; que en la cruz se halla la fortaleza del corazón, el gozo del espíritu, la perfección de las virtudes y la esperanza de la bienaventuranza eterna.

Es verdad que Jesucristo impone a sus soldados leyes al parecer muy duras: *abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me*; porque el negarse a sí mismo importa una renuncia completa de todos

los placeres del sentido, un abandono de las riquezas superfluas, y un desprecio de los vanos honores; pero el tomar la cruz, es una preparación del ánimo, para tolerar las cosas contrarias al genio de la naturaleza; tales son, la penitencia, la mortificación del cuerpo, la pobreza de espíritu y la humildad de corazón; cosas todas que se oponen directamente a los tres genios de apetitos que sugiere Lucifer.

También es verdad cierta que si Jesucristo nos exige cosas dificultosas nos concede juntamente gracias extraordinarias para que las hagamos con facilidad y suavidad, como advirtió San León: que da a los que lo siguen tal abundancia de ayudas y socorros divinos, que no sólo se hacen fáciles, sino agradables y deleitables los ejercicios de las virtudes. Convida el Salvador al desprecio de las riquezas y amor a la pobreza; pero al mismo tiempo reparte tal gracia para sufrir la falta de los bienes humanos, que San Luis, rey de Nápoles, después de hecho pobre religioso franciscano, solía decir: que le era mucho más sabroso un mendrugo de pan, recogido de limosna, que las delicias de la mesa real, que había despreciado. Exhorta a la pureza y castidad; pero conforta la flaqueza de la carne con socorros tan eficaces, que San Agustín, después de haber experimentado tantos deleites carnales, sentía mayor gusto en vivir privado de ellos, que cuando soltaba las riendas al apetito. Persuade a huir las honras y tener afecto a la humildad; pero alienta los corazones débiles con tanta eficacia, que Santa Isabel, reina de Hungría, tenía por mayor gloria ser ultrajada, que cuando antes era honrada y venerada en el trono. Quiere el divino capitán que todos, con sudores y trabajos apostólicos, llevemos almas a su bandera: *Omnes Christo crucifacere*; pero endulza de tal modo esos trabajos y fatigas, que San Francisco Javier en lo más penoso del difícil apostolado se vio obligado a exclamar: Basta, Señor, satis, satis, Domine. No más gusto, mi Dios, que mi corazón no es capaz de tantas delicias del cielo. Sí, mis amados, las mortificaciones, las penurias y las deshonras, que tal vez se padecen por seguir la bandera de Jesucristo, son recompensadas con tantos regalos del espíritu, que siempre corren a las parejas los trabajos y los consuelos de los soldados, que bien pueden decir con el real profeta: *Secundum multitudinem dolorum, in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam*. El apóstol S. Pablo no se contenta con decir que corresponde una consolación igual al peso de tristeza que se padece por Dios, sino protesta ser cien veces mayor la avenida de gozo que la gota de aflixión. *Superabundabo gaudium in omni tribulatione mea*.

Pero supongamos que el divino capitán no quiera favorecer con gracias extraordinarias a sus soldados, ni les quiera endulzar la amargura de su ley con el maná de sus celestiales dulzuras; finjamos que dice a sus soldados. *Non veni pacem mittere sed gladium*. Guerra os intimo, guerra os intimo contra el mundo y contra vosotros mismos. En esta vida, por amor mío, os habéis de privar de esos bienes y deleites

tan agradables, tan buscados, tan apetecidos, para entrar en una milicia trabajosa, difícil, molesta, sin alivio, sin consuelo alguno. *Plorabit et flebitis vos, mundus autem gaudebit*; yo, soldados míos, os convido a lágrimas, a dolores, a padecer; cuando el mundo al contrario os llama a sus festines y diversiones. Vosotros habéis de gemir bajo el peso de la cruz; mientras que el mundo os dará a gozar todo el campo de sus placeres; pero notad bien el trueque que al fin ha de suceder, porque *tristitia vestra vertetur in gaudium*, vuestro breve padecer pronto se convertirá en un eterno gozar; a la breve batalla se seguirá un eterno triunfo: *Estote fortes in bello et accipietis regnum aeternum*. Pelead valerosamente que os espera un reino eterno. Cuando al contrario *gaudium mundi vertetur in tristitiam*: todas aquellas transitorias alegrías del mundo, se convertirán en eternos llantos. Los gustos de una vida caduca muy pronto serán castigados con penas atrozísimas de una muerte sempiterna e inmortal. Si el Redentor así afligiese a sus soldados en este mundo por premiarlos después en el otro; con todo eso ¿no deberíamos entrar gustosos en su partido, y alistarnos en sus banderas? La felicidad de un término bienaventurado y sin fin, ¿no debiera ser bastante poderosa para facilitar cualquier áspero camino? ¿Cómo podremos, sin pelear y sin padecer, pretender aquel cielo, que costó a las vírgenes tantas mortificaciones, a los confesores tantas penitencias, y a los mártires tanta sangre? ¿Acaso no es verdad lo que dijo el apóstol S. Pablo: que no equivalen, ni igualan las penas y aflicciones de esta vida, a la grandeza de la gloria que esperamos? *Non sunt condignae passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis!*

Pero no se porta así con sus soldados el capitán del cielo. Es verdad que les tiene preparado un gran premio en la otra vida, para después de la victoria; pero aun en la vida presente, que es tiempo de batalla, reparte a sus soldados gran donativo de sus gracias, y les anticipa copiosos sueldos de dulcísimos confortativos, para que las pocas mortificaciones del cuerpo se les conviertan en sumos gozos del espíritu. Usa el Salvador con sus seducers, lo que Dios usó con el pueblo de Israel, a quien le había prometido una tierra tan feliz y tan fértil que manase leche y miel, y abundase en todo género de delicias; pero con todo eso, aun en el desierto, cuando caminaban por aquellas sendas ásperas y molestas, les proveyó de un pan del cielo, tan abundante, como gustoso: *Pluit illis manna ad manducandum, panem coeli dedit eis*. Labró para ellos un maná que encerraba en sí todas las suavidades y sabores, sirviendo no sólo a la necesidad del sustento, sino también a las delicias del paladar. No de otra suerte se porta nuestro capitán, si bien es cierto que tiene preparado a sus siervos en el paraíso, aquel torrente de delicias celestiales; pero aun en el destierro de esta vida, les reparte con abundancia sus dulzuras, para mantener los bríos, aun en medio del trabajo, aun en medio de la batalla, aun en medio de la fatiga. Pero lo doloroso es que con todo no consigue el Salvador traer a la mayor parte de los cristianos a sus banderas. Estiman más militar al infeliz sueldo de Lucifer por la miseria de algunos bienes su-

yos, amargos y perecederos, que al sueldo de Cristo por la abundancia de sus bienes purísimos, alegrísimos y eternos. Antes quieren ser esclavos de fiero tirano, que por una vida llena de mil miserias los lleva a una muerte eterna, que siervos de su legítimo Señor, e hijos de un amorosísimo padre que con tantas gracias y por medio de tantas consolaciones los conduce a una vida bienaventurada.

Pero volvamos a la bandera de Lucifer para acabar de considerar lo falso de sus promesas, lo amargo de sus bienes y su poca duración. ¿Son por ventura las ostentaciones liberales de riquezas, de placeres, de honras tras las que andáis tan ciegamente perdidos? Advertid, entonces, que tales promesas, tan conformes a vuestro depravado genio, y tales sueldos, tan condescendientes con vuestros irracionales deseos, son indicios ciertos, son pruebas irrefragables, de que los demonios os quieren hacer traición y perderos para siempre: *Decipientium maxime opus hoc est*, dice San Crisóstomo, *prius suaviora proponere ut maxiam inferant tristitiam*: Es costumbre, es ardid de todos los traidores introducirse con algún embuste agradable a los sentidos. Caín mató alevosamente a Abel, convidándolo con la recreación alegre del campo: *Egrediamur in agrum*, para quitarle la vida más a su salvo. Dalila hizo muchas caricias a Samsón y después de vencerle le entregó a la furia rabiosa de sus enemigos. Judas se introdujo a Cristo con la salutación y con el ósculo de paz, para echarle el lazo al cuello y prenderle. ¿Qué importa que Lucifer os prometa liberal y aun os arroje al seno de todos sus bienes, si son bienes engañosos, si son bienes envenenados, si tales bienes no tienen más que el sobre escrito y apariencia de bienes, si tales bienes, Salomón, después de haberlos gozado hasta hartarse, los definió, que no sólo eran vanos, sino que eran la misma vanidad y aflicción congojosa del alma? *Vanitas vanitatum, afflictio spiritus!* Pero supongamos que sean verdaderos esos bienes y tengan los secuaces de Lucifer placeres inmorales con que desfogar sin freno los bochornos de sus sentidos; pero con los placeres van de ordinario juntas, gravísimas enfermedades, y más tolerables remordimientos de conciencia. Tengan riquezas, con que granjear abundancia de comodidades, y adelantar en sus depravados intentos; pero con las riquezas van inseparables los temores, las fatigas, no sea que falten las tales riquezas, raíces de muchos vicios, estímulos de tantas tentaciones. Tengan finalmente honras con que hacerse grandes sobre la tierra, y ganar gran reputación y estimación entre los hombres; pero sepan también que con los honores van inseparables las rencillas, las inquietudes del ánimo, y el incentivo de la soberbia, tan aborrecida y tan castigada de Dios y de los hombres.

Pero más: supongamos que sean verdaderas las promesas, y que sean verdaderos los bienes, ya sean deleitables, ya útiles, ya gloriosos, y ¿cuánto tiempo durarán ellos? ¿Son acaso más duraderos, más estables que la vida? ¿Y no es verdad que los secuaces de Lucifer, *ducunt in bonis dies suos et in puncto ad inferna descendunt*; gozan pocos días

esos bienes y después de un momento son precipitados al infierno a experimentar eternos males? Tales bienes son como las dulces aguas del Jordán, que después de un breve curso van a parar al Mar Muerto, hediondo y salado; son semejantes a las bebidas del Circe, que se brindaban en copas doradas y rociado con suaves perfumes, pero en bebiéndolas, se sentía el corazón mortalmente envenenado y causaban la muerte en el acto. Si, pues, a un breve gozar se ha de suceder y seguir un castigo eterno, ¿cómo seremos tan locos, cómo seremos tan enemigos de nosotros mismos, que queramos entrar a servir a tan bárbaro y pérfido tirano, sólo porque nos promete tales bienes, sabiendo por tantas experiencias que no sabe cumplir sus promesas y que si las cumple entonces es mayor la ruina que nos causa? Lucifer dará a sus secuaces el premio que dio Mahoma a un capitán renegado: éste, después de haber entregado traidoramente a Constantinopla, pasó de las banderas cristianas a las mahometanas; pero Mahoma, después que en premio de la traición le había prometido casarlo con su hija, le dijo: que habiendo sido sus carnes bañadas con las aguas del bautismo, contra la ley de Mahoma, quería que antes de las bodas fuese desollado vivo, para que depusiese la piel bautizada. Así lo dijo y así lo hizo con increíble pasmo y tormento del infelícísimo cristiano. Tales premios deben esperar los que habiéndose alistado en las banderas de Jesucristo, se atreven traidoramente a pasar a las filas de Lucifer.

Pero volvamos a las banderas de Jesucristo para ver si siempre con nuestras buenas obras hemos proclamado a Jesucristo por nuestro legítimo Rey, y si en todos los días de nuestra vida le hemos seguido; porque no fueron sólo los pérfidos gentiles los que gritaron a Jesús: *nolumus hunc regnare super nos*; ni fueron sólo los sacrílegos judíos los que antepusieron a Barrabás, homicida, a Jesús Salvador, pero lo hacen algunos cristianos, si no con las palabras, a lo menos con las obras; ¡se niegan al reino de Jesucristo, huyen de ser sus discípulos, y eligen antes la esclavitud de un tirano que la filiación de Dios! ¡Oh rebelión afrentosa! ¡Ultraje gravísimo que se hace al Rey de la gloria! Y así Lucifer, ufano y jactancioso, hace a Cristo aquellos improperios que pinta S. Cipriano: *Ego pro istis, quos mecum vides, flagella non accepi!* Mira, oh Cristo, cuántos siguen mi bandera. Yo no me hice hombre por ellos; yo no he padecido ningún trabajo por ellos; yo no he derramado ni una gota de mi sangre por ellos; y con todo me siguen en tropas, con todo eso, casi todos los hombres y casi todas las mujeres vienen gustosos a servirme. Tú tomaste carne humana por ellos; tú has derramado tantos sudores y tanta sangre por ellos; ¡tú has llegado hasta dar la vida en una afrentosa cruz por ellos! y, ¿cuál es el séquito que tiene tu estandarte? Bah, ¡qué pocos son los que siguen tu bandera y se aplican a servirtel! *Ego ne regnum illis caeleste promitto*. Yo no les prometo el reino de los cielos, antes por un camino lleno de miserias, los guío a un infierno de penas. No obstante eso, tengo un sinnúmero de secuaces que vienen a mi mala paga, y viven contentos con mi mal sueldo. Tú les prometes un reino de felicidad,

comprado a costa de tu sangre; y halagándolos con mil favores y caricias los convidas a reinar contigo en la eterna gloria; pero ellos brutalmente te vuelven las espaldas con los pecados. Más quieren ser infelices conmigo, que dichosos contigo. Esta es la felicidad de tus cristianos; de esta suerte corresponden a tus beneficios.

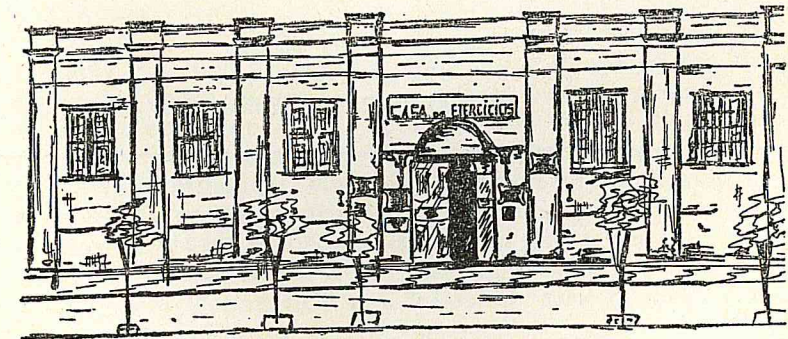
Oh, mis amados. ¿Hemos de sufrir que el demonio afrente así al Salvador? ¿No nos resolveremos a volver cuanto antes a su partido? Pero si no nos acaban de mover tan indignos y afrentosos improperios de Lucifer, muévannos las justas quejas de Jesucristo, expresadas a Santa Brígida en una triste y dolorosa aparición: "Yo estoy abandonado de mis cristianos: estoy depuesto de mi reino, por colocar en él a un pésimo ladrón. Decidme, opresores de mi fe, ¿qué mal habéis visto en mí para abandonarme? Quid male feci? A no ser que tenéis por mal el haberos criado, el haberos conservado la vida y el haberos enriquecido con tantos beneficios. Y mi enemigo Lucifer, ¿qué bien os ha hecho para que con tanta ansia y afecto le sigáis? ¿Os ha dado alguna mejor vida? ¿Os ha rescatado a costa de su sangre? ¡Haced que muestre las heridas que por vosotros ha recibido y las fatigas que ha tolerado por vosotros! ¡Ay! que non ille sed ego redemi vos: Yo sí que puedo mostraros mis pies cansados de tantos viajes por buscaros, mis manos llagadas por haceros beneficios, mi cabeza atravesada de espinas por daros ósculos de paz, mi costado abierto por acogeros y entraros en mi corazón. Ego redemi vos sanguine meo. Ego emi vos hereditatem aeternam. ¿Qué motivos tenéis para rebelaros contra mí, que tanto mal he sufrido por haceros tanto bien? ¿Qué razón tenéis para seguir a mi enemigo Lucifer, que también lo es vuestro, y no pretende otra cosa que vuestra perdición? Mejor os hubiera sido no haber hecho juramento de fidelidad en el bautismo, que rebelaros después, como si en mi servicio hubiéseis recibido algunos malos tratamientos. Ahora, si tenéis compasión de mis lágrimas, de mis fatigas, y de mi sangre, cuidad de vuestra salud que perdéis, tened compasión de vuestra eterna condenación a donde os lleva Lucifer".

Y, ¿tendremos valor para oír estas justísimas quejas del Salvador, sin conmovernos, y sin resolvernos a seguirlo, aunque sea caminando por el medio de la amargura, y aunque sea derramando nuestra sangre gota a gota hasta dar, exhalar el alma? Ay, no, Jesús mío; no, ya estoy resuelto a librarme de la dura esclavitud del demonio. Vade retro Satana: anatema contra ti, contra tus leyes y contra la promesa de riquezas, de placeres, y honras, con las que me habéis engañado, fingiendo en ellas el bien que no tienen, y ocultando el mal que acarrearán. Sí, Jesús mío, no me atrevo a poner mis ojos en el estandarte de la cruz, porque en ella veo que nunca te he seguido, que nunca te he acompañado en las batallas, que toda mi vida, prescindiendo de los pocos días de inocencia, he militado bajo la bandera de Lucifer; porque eres humilde, y yo soberbio y ambicioso; tú obedien-

te, yo indócil y caprichoso; tú pobre, yo codicioso de riquezas; tú te afanas por la salvación de las almas, y yo paso la vida en el ocio, sin haber salvado un alma, antes sí perdido muchas con mis escándalos; tú ayunaste en el desierto, y teniendo sed en la cruz, bebiste hiel y vinagre, y yo estoy lleno de apetitos sensuales, y sólo busco el deleite, y me entrego a la gula; tú estuviste en la oración, y yo en la disipación; tú eres manso, y yo soy duro con los pobres, impaciente con los que están atribulados, y áspero con todos; tú desprecias al mundo y condenas sus máximas, y yo estoy sometido a ellas, y avasallado por las ideas del siglo; tú fuiste ultrajado, escupido, abofeteado y llagado, y yo vivo en el regalo, lleno de comodidades y siempre ansioso de deleites; tú fuiste acusado y no abriste tu boca para quejarte de tantas calumnias y falsos testimonios, tantas afrentas y tantos escarnios, y yo no puedo sufrir el menor agravio sin quejarme vivísimamente, y a veces sin vengarme, o sin desear la venganza.

Oh, mi capitán Jesús, bien veo ahora que no he militado bajo el estandarte de tu cruz, sino bajo el estandarte de Lucifer. Bien merezco que tú también me vuelvas las espaldas, y me arrojéis de vuestro servicio; pero ya que vuestra bondad quiere vencer mi ingratitude, y llamarme de nuevo, como lo haces ahora, aquí me tenéis pronto a ejecutar vuestras órdenes y militar bajo tu cruz —etiamsi oportuerit me mori tecum, non te negabo. Escojo antes padecer contigo, que gozar con el mundo. Alistarme entre tus más valientes soldados, y armar me con el escudo poderoso de vuestra gracia, para alcanzar victoria no sólo de mis enemigos, sino de mí mismo y reinar contigo en la gloria.

JOSE GABRIEL BROCHERO



LA SED DE DIOS

Mons. Adolfo S. Tortolo

En estos admirables escritos espirituales, el autor expone con maestría las constantes generales de la espiritualidad, la Realeza de Cristo y el recto orden temporal, el inagotable misterio de la Santísima Virgen, la vida y espiritualidad de los Santos, y la grandeza del sacerdocio.

La presente obra está llamada a prestar un gran servicio a tantas personas que, en esta época de sequía de las almas, experimentan la ansiosa exigencia de entonar su espíritu bebiendo en las fuentes puras de una espiritualidad sólida y profunda.

Si Ud. desea que le mandemos el libro LA SED DE DIOS, envíe un cheque o giro por valor de \$ 1.800 (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL
Casilla de Correo 141
3100 PARANA (Entre Ríos)

MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA

Ha llegado a nuestra mesa de redacción la conferencia que el Obispo de San Luis, Mons. Juan R. Laise, pronunciara en San Juan con motivo de la inauguración del ciclo lectivo 1977 en la Universidad Católica de Cuyo. Con gusto ofrecemos su texto a nuestros lectores.

(N. de la R.)

1. MISIÓN DE LA IGLESIA

Mater et Magistra. Así fue evocada la Iglesia, en una Encíclica Social, por el célebre Pontífice, de feliz memoria, Juan XXIII. Madre en la dispensación de la gracia, maestra en la comunicación de la verdad.

Iglesia Evangelizadora, la llama Su Santidad Pablo VI, en un reciente e iluminador documento, la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi", porque la tarea de la Evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia; tarea y misión que los cambios amplios y profundos de la sociedad actual hacen cada vez más vigentes. La Iglesia existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar. Es, pues, su misión intransferible e inalienable, enseñar a todos los hombres y en todos sus niveles. Si así no lo hiciera defraudaría su misma esencia y razón de ser. No puede menos de enseñar; debe enseñar. No es algo facultativo; es un deber por mandato del Señor. De este modo cumple el mandato de su Fundador: continúa la misión de Jesucristo. En este aspecto, existe un nexo íntimo entre Cristo, Iglesia y Evangelización. Nuestra misión es nada más ni nada menos que predicar, comunicar el Evangelio del Señor, del que no somos dueños, sino ministros, para transmitirlo con fidelidad. Este mensaje es necesario, es único. No puede ser reemplazado; no admite indiferencia, ni sincretismo, ni acomodados. ¿La razón? Es la verdad. En este sentido es un absurdo y una "contradictio in terminis" que un católico y, con más razón, un sacerdote, afirme: "No somos dueños de la Verdad", "la verdad es de todos", "estamos en búsqueda de la verdad". Para la Iglesia la verdad es una —es el Verum—, que los

filósofos identifican con el Ens en el que la unidad indivisible se encuentra conjugada con la **Verdad**, la **Belleza** y el **Bien** absolutos.

Ahora bien, el **Verum**, la única Verdad, se encarnó en la Humanidad sacratísima de Jesucristo quien, sin ambages, dio testimonio de la Verdad que encarna y de la que hace depositaria a la Iglesia, para que ésta continúe comunicándola, por su Espíritu de verdad, a todos los hombres hasta el fin de los siglos.

Es el Santo Padre, quien en su discurso a los Cardenales en la última Navidad se refiere a esta cuestión diciendo: Comprensivos con las personas, intransigentes en la verdad. En ella no podemos ceder. Esta es precisamente la misión de la Iglesia: ser depositaria de la verdad, comunicarla pura y diáfana en sus misterios para la salvación integral del hombre.

2. LA IGLESIA Y LA CULTURA

La misión educadora de la Iglesia no sólo es intransferible y esencia de su ser, sino de infinitas dimensiones en la proyección de su mensaje, a todos los hombres y a todo el hombre, en su complejo misterio de materia y espíritu, de tiempo y eternidad.

Pablo VI, en la Exhortación Evangelii Nuntiandi (Nº 19 y 20) aborda con admirable maestría el tema de la cultura. Para la Iglesia, no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamientos. Las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad actual están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación. Lo que importa es evangelizar, no sólo de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta las mismas raíces, la cultura y las culturas del hombre.

Si bien es cierto que Cultura y Evangelización no se identifican, no son, sin embargo, incompatibles. El Evangelio trasciende a todas las culturas, pero tocando al hombre inserto en diversas culturas puede y debe impregnarlas, sin someterse a ninguna.

La ruptura entre Evangelio y Cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí la importancia del esfuerzo con vista a una generosa evangelización de la cultura o, más exactamente, de las culturas.

También hoy, como en otras épocas, existen quienes consideran a la Iglesia como una institución más, no pocas veces mal in-

terpretada en su especificidad y obstaculizada abierta o solapadamente en esta misión intransferible e inalienable. Pensemos en los países comunistas, en donde con planes sistematizados se priva al hombre del legítimo derecho de enseñar y de proclamar la verdad; y en los países no comunistas, en donde la masonería certeramente traba e indisponde por todos los medios su influencia en la sociedad.

3. CULTURA OCCIDENTAL CONTEMPORANEA

La fuerza dinámica del Evangelio debe impregnar la cultura. Nos preguntamos: ¿Cuál es la cultura de nuestro tiempo? Podríamos definir la cultura occidental contemporánea como un **positivismo racionalista**, técnico-científico, basado en el concepto que tiene como finalidad lo útil, lo inmediato, lo práctico. Prevalece el sentido técnico y materialista. Los valores del espíritu poco o nada cuentan. Todo es medio para lograr un bienestar hedonista. Lo que importa no es tanto lo cualitativo sino el impacto y el número, la cantidad, la productividad, lo cuantitativo. Este mecanismo lleva a la desintegración del hombre y a la pérdida de los valores absolutos.

Otro fenómeno propio de la cultura contemporánea es el **secularismo**, en virtud del cual el mundo se explica por sí mismo, con prescindencia de Dios.

El Santo Padre en la "Evangelii Nuntiandi" lo llama "**secularismo ateo**", más aún, "**ateísmo militante**". "**ateísmo antropocéntrico, pragmático y militante**" (nº 54 y 55).

Este es el verdadero drama de nuestro tiempo, "el drama del humanismo ateo", que radicaliza al hombre en posturas auto-suficientes, en una civilización de consumo, en el que el hedonismo se erige como el valor supremo de la vida.

En esta moral de situación no cabe lugar para Dios, los valores absolutos, el espíritu como dimensión esencial del hombre, el sentido de las virtudes cristianas. Secularismo ateo y ausencia de práctica religiosa: tal es lo que se encuentra en los adultos y en los jóvenes, en la élite y en la masa, en las antiguas y en las jóvenes Iglesias.

Es esta una de las mayores preocupaciones de la Iglesia. Debe ser también la nuestra.

Otro signo de la cultura contemporánea es la **masificación**, por el tremendo poder de los medios de comunicación social. El hombre medio no se da cuenta de la terrible presión y del influjo

penetrante de estos medios. En este aspecto, es preciso educar e iluminar desde la primera infancia en los criterios de valor, forjadores de la clarividencia para distinguir la verdad del error, el bien del mal, en todas las manifestaciones de la vida, en el arte, en el deporte, en el cine, en la diversión, las relaciones humanas, la familia, etc.

Por fin, la **lucha a muerte contra la misma cultura** parece ser otro de los fenómenos propios de nuestro tiempo. Esta lucha encuentra una expresión vigorosa y reciente en el **Eurocomunismo**, con sus implicancias y derivaciones también en nuestro continente.

La batalla del nuevo comunismo europeo es batalla ante todo cultural. No le interesa tanto la conquista inmediata del Estado como al viejo comunismo, sino la conquista de la sociedad, minando sus relaciones familiares, morales, de cultura. Lo que importa no son los cambios económicos graves sino las transformaciones culturales profundas y, a ser posible, no violentas; no se propugna la lucha entre burgueses y proletarios, sino entre integristas y progresistas. Se entiende por "integrismo" a lo religioso, lo trascendente, es decir, toda idea más allá de la materia.

Gramsci, que es un ideólogo marxista de principios de siglo (1891-1937), busca la interpretación del marxismo en un sentido pseudo-humanista. Es preciso —dice Gramsci— conseguir que las grandes masas se separen de la cultura.

En las democracias occidentales la toma del poder sólo será posible si va precedida de esta reforma "cultural". Tal revolución cultural tiene como meta implantar una nueva sociedad materialista, suprimiendo la idea misma de Dios en todas sus manifestaciones, en la familia, en la escuela, en el arte, en la política, en la ley. Es preciso —dicen— construir una nueva moral, no cristiana, un nuevo sentido moral, una forma de pensar distinta. Todo puede servir para imponer el "nuevo sentido común", la nueva forma de pensar: el cine, la música, los libros de textos de niños o de universitarios.

Los eurocomunistas (Berlinguer, Carrillo, Marchais) no hablan de Marx, de Lenin, pero no renuncian a la dictadura ideológica, al monopolio de la cultura, al mayor terrorismo intelectual conocido hasta la fecha. El contenido, el fin, es el mismo del marxismo: la toma del poder. Sólo es distinto el idioma, desplazándose el acento al marco cultural. La impronta es la misma: materialista y atea, con todas sus consecuencias.

Es preciso, pues, no engañarse porque se diluye el color tradicional un tanto irritante, para instalarse en la atalaya aparentemente desteñida del "eurocomunismo".

La lucha contra la cultura occidental es a muerte. Se la quiere destruir por todos los medios, valiéndose de todo, incluso de los mismos católicos y hasta de los sacerdotes. Lo que importa es destruir la cultura y las instituciones que se fundamentan en la idea cristiana del hombre y del mundo.

Los que en ello no colaboren deben ser destruidos, tachados de "fascistas", y en lo posible culturalmente aniquilados. La revolución cultural realizará su cometido poco a poco, mediante la infiltración de nuevos contenidos en todas partes, desde las editoriales hasta las escuelas y los mass-media.

Esta campaña es llevada adelante por todos los medios posibles, buscando amalgamas, puntos comunes con otras ideologías, luchas comunes con los mismos propósitos. De este modo, ganar la batalla del divorcio, del aborto, etc., en la que los marxistas cuentan con muchos aliados de corte liberal e incluso católicos, utilizados como idiotas útiles, es para ellos ganar la batalla de la des-cristianización de la sociedad. Ganar la batalla de la escuela o de la universidad es para ellos ganar la batalla de la cultura, porque sólo una sociedad con escuela cristiana puede vivir una cultura cristiana.

Buscan trabajar junto con otros que no piensan en todo como ellos, en organismos de decisión y poder, para ir poco a poco dominando al grupo y acabar decidiendo por sí mismos. Caso típico es el del "compromesso italiano".

Ya no se lucha directamente contra la Iglesia. Lo que se busca es cambiar la doctrina cristiana por la ideología atea. Para ello se emplearán todos los medios. Se calumniará el pensamiento de la Iglesia, se difamará a sus instituciones, miembros y dirigentes.

¿Puede decirse que esta nueva **Kulturkampf** ha alcanzado ya sus objetivos? Del Noce asegura que su éxito ha sido tan sólo parcial, puesto que no se ha formado aún una nueva conciencia, marxista, iluminista, sino que se ha producido solamente un vacío de ideales.

La tarea que aguarda con urgencia a los católicos en la sociedad actual, y sobre todo a las Universidades Católicas, consiste en volver a los principios, enseñar con claridad los fundamentos, reafirmar bases filosóficas claras, alimentarse de la savia siempre fresca del Evangelio, practicar sin complejos la fe y empapar con su substancia todas las actividades humanas.

Hoy, más que nunca, junto con la ciencia del saber hace falta caracteres robustos, fuertes y firmes, para no dejarse amilanar ni debilitar por nadie ni por nada.

No debe olvidarse que la batalla, en el hoy de nuestra historia, se plantea principalmente en los campos de la cultura, de la ciencia, del arte, de las costumbres.

4. LA UNIVERSIDAD Y LA CULTURA

Esta misión de evangelizar la cultura de nuestro tiempo es ingente deber de todos, de los Pastores, de los maestros, de los padres cristianos, de los laicos dirigentes, de todo bautizado. Nadie puede permanecer pasivo y amorfo. Esta responsabilidad urge, hoy más que nunca, a nuestras escuelas y Universidades Católicas.

Al iniciar el ciclo lectivo de la Universidad Católica de Cuyo queremos referirnos particularmente a la importancia de la Universidad Católica para la realización de esta tarea básica: evangelizar la cultura contemporánea.

El Concilio Vaticano II, en la declaración Gravissimum Educationis N° 10, afirma: "El futuro de la sociedad y de la misma Iglesia está íntimamente unido al desarrollo de los jóvenes que cursan estudios superiores".

El Santo Padre, por otra parte, en un mensaje a los Presidentes y Rectores de las Universidades de la Compañía de Jesús, dice: "...Del trabajo de las Universidades Católicas depende la promoción de la Iglesia, en las avanzadas del pensamiento humano; la Iglesia tiene más que nunca necesidad de ellas, es una función a la que no puede renunciar. Porque la Universidad Católica debe evangelizar la cultura técnica, materialista y atea de nuestra época. Esta debería ser la característica específica de todo establecimiento educacional católico: al unísono con la excelencia académica, la catolicidad genuina".

En primer lugar calidad intelectual, que significa seriedad en el trabajo y profundidad en la investigación. La verdadera cultura no puede hacerse sin trabajo serio. Nada que sea superficial puede ser realmente importante. Menos aún, en el campo de las disciplinas universitarias.

En segundo lugar catolicidad genuina, es decir, fidelidad a la Iglesia, a su magisterio, a su espíritu, a sus directivas en todo momento y lugar.

Es un absurdo quiere limitar la acción de la Iglesia a lo propiamente teológico, al anuncio estricto del Evangelio. Debe ser preocupación de la Universidad Católica que en todos los ámbitos de la cultura (filosofía, literatura, derecho, economía, medicina, etc.), todo esté iluminado e impregnado por los principios y los

criterios de los valores absolutos y de las normas éticas siempre válidas de la Iglesia, Madre y Maestra, Evangelizadora de todos los hombres y de todos los tiempos. Sin esta apertura clara y diáfana a estos principios, criterios y valores, la Universidad Católica, como cualquier escuela católica, no tiene sentido.

La misión de la Universidad será pues no sólo el cultivo de las verdades científicas, técnicas, especulativas y prácticas sino sobretodo de la verdad filosófico-teológica que brinde una visión del hombre y de su vida, de su fin trascendente y divino, dentro del cual la ciencia adquiere un exacto alcance en una unidad jerárquica.

En una Universidad Católica, sólo en la integridad de la fe la investigación tiene sentido. La cultura cristiana se constituye en un perfeccionamiento permanente de la vida divina.

De este modo la Iglesia, por la educación integral, contribuye a lo que la Patria y el mundo hoy necesitan: hombres nuevos para una humanidad nueva. No bastan, ni importan tanto las reformas de planes universitarios y de estructuras. Lo que importa es cambiar al hombre, formarlo, hacerlo líder de un mundo que necesita dirigentes responsables y capaces para elevarlo e infundirle las energías morales de las que carece, en una palabra re-crearlo en su dimensión divina.

Meta de la escuela católica, de la Universidad Católica, de toda evangelización es formar caracteres recios, personalidades definidas en el sentido cristiano de la vida, cristianos, católicos sin miedos, ni retaceos, responsables frente a Dios y la sociedad, en su conciencia y en la vida pública, en todo momento y lugar.

Hace falta formar personalidades definidas. En este sentido S.S. Pablo VI, en la Encíclica "Ecclesiam suam" se refiere a la necesidad de este espíritu recio en tiempos en que corrientes de pensamiento filosófico y político como olas del mar envuelven y sacuden a la propia Iglesia, de tal modo que un peligro como de vértigo, de aturdimiento, de extravío puede sacudir su misma solidez e inducir a muchos a aceptar los más extraños pensamientos, como si la Iglesia debiera renegar de sí misma y adoptar novísimas e impensadas formas de vida (n° 20).

Una de las posiciones más negativas que caracteriza a muchos cristianos es precisamente la superficialidad y la apariencia; posición que se manifiesta incluso en católicos de movimientos o instituciones de la Iglesia. Este lamentable estado urge a los formadores de los líderes del futuro a tomar conciencia de la gravedad en el diagnóstico de la enfermedad y de los medios de una terapia intensiva para su remedio y curación.

Esta superficialidad y vacío de conceptos y de verdades esenciales es el mejor caldo de cultivo para el desmoronamiento, a corto plazo, de fogonazos aparentemente impactantes. Nada sólido se ha edificado nunca en la historia sino sobre fundamentos firmes y fuertes.

En cierta ocasión, el escultor Dal Zotto, de Venecia, se propuso modelar un crucifijo. Después de mucho estudio empezó el trabajo. Plantó una cruz en su sala de estudio, extendió las varillas de hierro y las barras de plomo para construir la armadura interior del modelo. Después colocó la greda y comenzó a plasmar el cuerpo de crucifijo. Resultó una bella obra de arte. Con todo, el escultor no estaba contento. Continuó por mucho tiempo retocando el modelo de greda. Le encomendó a un criado mantener siempre húmeda la greda rociándola siempre con agua. El escultor no se decidía a ordenar el vaciado del yeso. Sucedió entonces que por falta de cuidado del sirviente, se abrió una grieta en la espalda del crucifijo. El agua rociada penetró en la grieta y con su oculta y lenta penetración aflojó la ensambladura interior. Una mañana al entrar el escultor en el estudio, encontró el crucifijo deshecho; un montón de greda y de pingajos a los pies de una cruz y la armadura de hierros, plomo fijado al madero, aparecía muda y triste, con uno que otro pedacillo de arcilla pegado a los hierros.

Así sucede con el que no se decide a dar solidez a lo que es sustancial. La acción del tiempo desmorona lo aparente y frágil.

Concluyamos con una cita de la Exhortación "Evangelii Nuntiandi": "Las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas. Si no hay una conversión del corazón y de la mente por parte de quienes viven estas estructuras o las rigen" (nº 36). Esto es lo que deseamos en estos días para la Universidad Católica de Cuyo, en su valiosa contribución a la misión que la Iglesia debe realizar en este hoy conflictivo de la humanidad.

JUAN RODOLFO LAISE

Obispo de San Luis

DOCUMENTO

**Sacra Congregatio
Pro Doctrina Fidei**

Roma, 4 de agosto de 1976.

Prot. N. 1434/69

Excelencia,

El 29 de abril ha enviado a este Dicasterio el texto de una lección y nos ha solicitado un juicio sobre su contenido.

La lección es sobre todo una disertación sobre la Resurrección de Jesús, pero el autor trata también otros temas, como el de la conciencia que Jesús ha tenido de su divinidad, y el de la institución de los sacramentos. En su exposición sobre la Resurrección, afirma que la exégesis actual se orienta en el sentido de las teorías expuestas por él, y cita como apoyo el libro del R.P. X. León-Dufour: "Resurrección y mensaje pascual".

Al respecto, esta Congregación reafirma que, según la doctrina de la fe, debe sostenerse esto:

1. Por la Resurrección de Jesús su cuerpo sepultado se ha levantado de la tumba y ha recibido una vida totalmente gloriosa en el más allá.

2. El cuerpo resucitado del Señor, que es sólo su cuerpo propiamente dicho, es realmente distinto de su cuerpo eclesial, que le está íntimamente unido, y del universo que le está sometido.

3. El hombre es cuerpo y alma, pero verdaderamente uno; su alma es espiritual e inmortal.

4. La resurrección de Jesús no escapa totalmente al conocimiento histórico.

5. Como lo enseña el Concilio de Trento, Nuestro Señor Jesucristo ha instituido los siete sacramentos. La opinión que busca explicar el origen de la Eucaristía por medio de ciertas visiones del Señor, que los Apóstoles habrían tenido durante sus comidas después de su resurrección, es errónea y contraria a la fe católica que sostiene que la institución del sacramento de la muerte de Jesús, nuestro divino Salvador, ha sido realizada por él mismo durante la última Cena.

Esperando que estas observaciones le sean útiles, ruego a V. Excia., tener a bien aceptar la expresión de mis sentimientos de respeto y devoción.

Francisco Cardenal Seper

Prefecto

A Su Excelencia,
Mons. Dr. HORACIO A. BOZZOLI
Obispo Auxiliar de BUENOS AIRES

Libros Recibidos

- KUSS Otto, *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona, 1976, 453 pgs.
- SCHELKLE Karl Hermann, *Teología del Nuevo Testamento*. Vol. II. *Dios estaba en Cristo*, Herder, Barcelona, 1976, 472 pgs.
- PORADOWSKI Miguel, *El marxismo en la teología*, Speiro, Madrid, 1976, 176 pgs.
- ESQUERDA BIFET Juan, *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, BAC, Madrid, 1976, 375 pgs.
- Nosotros somos testigos, Sígueme, Salamanca,
- 1974, 354 pgs.
- SARRIA Gustavo, *Parapsicología. Posesión diabólica*, Córdoba, 1977, 35 pgs.
- PAZOS Luis, *El fracaso del socialismo*, Tradición, México, 1976, 219 pgs.
- BORREGO E. Salvador, *México cautivo. Diez engaños y una verdad*, Tradición, México, 1976, 95 pgs.
- MC. IAN Thomas, *Mentiras del mundo moderno*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1976, 214 pgs.
- EVOLA Julius, *Orientaciones*, Bau, Barcelona, 1977, 63 pgs.
- CALDERON BOUCHET Rubén, *Sobre las causas del orden político*, Nuevo Orden, Buenos Aires, 1976, 218 pgs.
- LIEBIG Rudolf, *La otra revelación. La fe cristiana en diálogo con la ciencia moderna*, Sal Terrae, Santander, 1977, 278 pgs.
- VARIOS, *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander, 1976, 166 pgs.
- ROGUET A. M., *Homilias para el matrimonio y para el bautismo*, Sal Terrae, Santander, 1976, 145 pgs.
- Homilias para las exequias, Sal Terrae, Santander,
- 1976, 190 pgs.
- DE PEDRO H. Aquilino, *La nueva celebración eucarística*, Sal Terrae, Santander, 1976, 239 pgs.
- La Eucaristía en moniciones iniciales, Sal Terrae,
- Santander, 1976, 94 pgs.
- GONZALEZ QUEVEDO Oscar, *Los curanderos*, Sal Terrae, Santander, 1977, 364 pgs.

BIBLIOGRAFIA

MONS. ADOLFO S. TORTOLO, *La sed de Dios. Escritos espirituales*, Ed. Claretiana, Buenos Aires, 1977, 330 pgs.

Puede en verdad afirmarse que con media hora de lectura de un libro realmente bueno, se aprende más que con medio año de charlas insulsas. Es un hecho que conviene destacar con especial énfasis en este tiempo de "seguía de las almas", tan prolífero en encuentros, mesas redondas y paneles cuya utilidad —por lo común— no es otra que dar cauce a un río de palabras sin una gota de buen sentido.

También es cierto, por otra parte, que los buenos escritos de espiritualidad no son hoy en día moneda corriente, ya porque escasean los autores de valía, ya porque la mayor parte de las librerías y editoriales (católicas o no) están más interesadas en comerciar con el sexo, la astrología, el ocultismo, la teología de la liberación, el espiritualismo de extraños gu-rúes y demás plagas vigentes.

La obra que comentamos viene, por lo tanto, a llenar un inmenso vacío. Libro verdaderamente bueno, lo es, ante todo, porque tiene la virtud de elevar el alma del lector a aquellas regiones donde no se condensa la tempestad, situándola en esa atmósfera límpida y pura del espíritu que tanto nos cuesta alcanzar, porque la inclinación a las cosas materiales nos tiene agazapados en la tierra, como renacuajos en el fondo de un estanque.

El A. no necesita presentación: Monseñor Tortolo es ampliamente conocido de todos por su brillante foja de servicios, por la hondura de su inteligencia y por los quilates de su piedad. Su firma basta para dar sobrado testimonio de la calidad y seriedad de estos escritos.

El cuerpo del presente volumen está constituido por una criteriosa se-

lección de artículos, conferencias y sermones actualizados en su contenido, así como párrafos de mensajes pastorales y plegarias por el A. compuestas. Dividido en seis secciones, las dos primeras nos introducen en una rica temática: *Las constantes de la espiritualidad cristiana* y *La Realidad de Cristo y el orden temporal*. Se nos presenta la realidad de un mundo en pecado, esclavo de tres vicios predominantes: la lujuria, la injusticia y el orgullo. Frente a ese mundo de pecado sólo cabe la reacción propia del cristiano. El primer paso debe ser la propia conversión: morir al pecado y vivir la moral cristiana, que más que en normas y en leyes consiste en vivir a Cristo. El segundo paso implica la restauración del concepto de pecado, que el mundo moderno desconoce. Vivir como cristiano no es fácil, es heroico. Las almas heroicas, santas, comunican al mundo y a los hombres el secreto poder de la gracia, y son capaces de transformar, aun con la sola presencia, un ambiente corrompido. La reacción cristiana debe tender a la instauración de todas las cosas en Cristo, pero para ello es preciso primero entronizar a Cristo Rey en nuestra propia alma. Lo demás se dará por añadidura.

La misión de María y la vocación mariana de nuestro pueblo es el tema que ocupa la tercera sección, que incluye la oración compuesta por Mons. Tortolo en ocasión de la Coronación Pontificia de la Santísima Virgen del Rosario de Paraná y el diálogo entablado entre el Arzobispo y sus fieles, por el cual el pueblo paranaense proclamó su fidelidad a la Patrona el 8 de diciembre de 1973. La figura de la Virgen, en la inagotabilidad del Misterio que la constituye en los confines de la Trinidad, es una constante en la doctrina espiritual del A. María aparece como la creatura más santa, porque es la que cumplió con mayor plenitud la voluntad de Dios. Su fidelidad al Señor la hizo digna de

una Maternidad desdoblada: Madre natural de Jesucristo, Madre espiritual de los cristianos. María, cual auténtica Madre espiritual, posee incomparables dotes de formadora y educadora, actuando por sus ruegos ("omnipotencia suplicante") y por su presencia junto a nosotros. Cuando un alma acepta ser formada por María y se pone confiadamente en sus manos, descubre que Ella es el camino más corto, más rápido y más seguro para llegar a la santidad.

Después de la glorificación de Dios, y perfectamente subordinada a ella, la vida cristiana tiene por finalidad la santificación de nuestra propia alma. El bautismo, puerta de entrada en la vida cristiana, siembra en nuestras almas una "semilla de Dios": es la gracia santificante. El germen divino está llamado a desarrollarse plenamente, y esa plenitud de desarrollo es, cabalmente, la santidad. Tal es el tema que el A. analiza en la cuarta sección al considerar la vida y la espiritualidad de los Santos: S. Benito, S. Tomás de Aquino, S. Francisco de Sales, S. Juan María Vianney y S. Pío X. Corazón de la Iglesia y arquetipo del pueblo cristiano, cada santo es singular y por lo tanto posee una forma personal de santidad; pero vistos en conjunto nos muestran una síntesis maravillosamente rica de la vida espiritual.

El proceso de santidad de San Benito, faro luminoso en un tiempo decadente, es descrito según un triple momento: reencuentro consigo mismo, expansión hacia Dios y fluencia sobre el hombre. Tomás de Aquino es presentado como el Santo de la Verdad. Dios es la Verdad. Amar a Dios y amar a la Verdad es una misma cosa. El Doctor Angélico vivió el amor a la Verdad como misterio propio y como vocación personal. Lo vivió desde el lado de Dios, experimentalmente, sin otro compromiso que Ella misma. Y porque vivió el amor a la Verdad, vivió también el odio al error, al cual combatió, no con el ímpetu de la tempestad, sino con la serenidad con que la luz del día avanza disipando las tinieblas.

Singular importancia revisten los artículos dedicados a San Francis-

co de Sales y al Santo Cura de Ars. En el primero se dio una alianza muy honda entre naturaleza y gracia, análoga a la unión que se dio en el mismo Jesucristo. Desde la primera hora, su vida fue un deslizarse en la pendiente de la gracia, un querer darlo todo con amor, simplicidad y dulzura. San Francisco de Sales es, en opinión del A., la más perfecta reviviscencia de Jesucristo. El Cura de Ars personifica en su vida la teología de la instrumentalidad sacerdotal. Es ejemplo preclaro de docilidad a la gracia, de humildad y de oración. Por último Pío X es presentado como el Santo de las virtudes teologales, mediante las cuales se unió íntimamente a Dios como Verdad infinita, como Bienaventuranza Suprema y como Sumo Bien en Sí mismo.

La quinta sección trata acerca del llamado al sacerdocio. Se insertan en ella mensajes vocacionales a los jóvenes, padres, educadores y pastores. Todas las almas tienen, como una lira, cuerdas muy delicadas: es preciso tener un corazón de artista para despertar sus armonías recónditas. El A. revela en estas páginas su gran corazón de artista de las almas. Es imposible que quien las lee no sienta un impulso hacia la santidad, el deseo de tomar una de esas ideas capitales, nobles y elevadas, que se vierten en relación a la vocación sacerdotal o profana, y hacerla propia, convertirla, como suele decirse, en idea fija, de tal modo que en todas las coyunturas de la vida se haga presente al entendimiento, refuerce la voluntad, sugestione y fascine para el bien.

Cerrando estos magníficos escritos, la sexta sección incursiona en temas de espiritualidad sacerdotal. El sacerdote es intermediario entre Dios y los hombres. Así como no se puede ir a Dios sino por Jesucristo, así tampoco se puede ir normalmente a Jesucristo sino por la mediación del sacerdote. Nuevo Moisés, el sacerdote ha recibido la misión de guiar a las almas, a través del desierto de la vida presente, hasta la tierra prometida de la eternidad. "El sacerdocio —afirma el

A.— puede vivirse de un solo modo: unido a Cristo. Con un solo estilo de vida: el de Cristo. Con una sola meta sacerdotal: la de Cristo. La vocación sacerdotal es la vocación al despojo más absoluto de la propia personalidad. Es un indispensable despojo del propio yo que debe verse substituido por el Yo de Cristo". El sacerdote debe ser, al decir de Chevrier, un hombre despojado, crucificado, comido. Y Mons. Tortolo culmina diciéndole a cada sacerdote: "Sé Cristo en tu época, en tu ambiente, en las coyunturas todas de tu vida, hasta en la última vibración de tu ser".

La obra que comentamos está más allá de toda ponderación: es simplemente extraordinaria. 330 páginas con sabor a cielo, aptas para ensanchar el alma y contribuir a saciar el hambre y la sed de Dios. 330 páginas que nos enseñan que a Dios hay que amarlo sin tasa, sin condiciones, sin "peros", sin intermitencias, sin cobardías... y sin respetos humanos. ¡Hacía falta un libro así!

ÁLVARO F. EZCURRA

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Teología.

AUTORES VARIOS, *Gran Enciclopedia Rialp*, 24 tomos, Ed. Rialp, Madrid.

Ha aparecido recientemente el tomo 24 y último de la GER (abreviatura de *Gran Enciclopedia Rialp*) que contiene los índices alfabéticos generales y la cartografía en color de los 23 tomos anteriores, de cerca de 1.000 páginas cada uno, publicados de 1971 a 1976. A lo largo de esos 23 grandes tomos aparecen cerca de 15.000 artículos sobre todos los temas del saber. Cada uno de esos artículos son estudios monográficos que contienen una amplia síntesis científica del estado de la cuestión de los diversos objetos de todas las ciencias. En estas líneas intentamos hacer una descripción

del contenido, método de elaboración e importancia de esta novedad bibliográfica.

Contenido de la Enciclopedia

Los artículos de la GER tratan todos los temas, desde deportes y espectáculos, arte, etnografía y folklore a las ciencias físico-naturales y a las del espíritu. Es decir, se trata de una obra de consulta e investigación de ámbito universal. Se abordan especialmente con mayor amplitud las cuestiones más vinculadas a la vida del hombre, las referentes a las que se suelen llamar ciencias del espíritu y humanidades (Filosofía, Derecho, Teología, Historia, Literatura, Filología y Lingüística, Arte, etc.) y a las ciencias sociales (como Sociología y Política, Economía, Geografía, Ciencias de la Información, Pedagogía, etc.) pero también son tratadas con profundidad y nivel universitario los temas de las ciencias físico-naturales (Física, Química, Matemáticas, Geología, Biología, Medicina, Tecnología, etc.).

Para aclarar lo que se acaba de decir, basta considerar cómo se planteó la redacción de la Enciclopedia. El Consejo de Dirección buscó entre los mejores especialistas, Catedráticos de Universidad, Investigadores del C. S. I. C., etc., a los que podrían encargarse de la dirección de cada una de las materias mencionadas y de otras que sería largo enumerar. Se pidió a estos Directores de Sección que hicieran una lista completa de los temas y personajes importantes en la materia o sección respectiva, de modo que a lo largo de ellos quedase tratada toda la materia de un modo sistemático, tanto en su contenido actual como en su historia. Luego estos temas se han ordenado alfabéticamente.

De este modo ha resultado una Enciclopedia sistemática completa, pero puesta en orden alfabético. Es decir en la GER se encuentran, a la vez, las características prácticas de cualquier Enciclopedia general y la profundidad necesaria para tra-

tar todos los grandes temas que tanto en el presente como a lo largo de la historia han preocupado a los hombres. Estos temas forman grandes unidades, a modo de amplios artículos o estudios (en general auténticas monografías científicas). No hay artículos de menos de 40 líneas, que son los artículos menores dedicados a algunas pequeñas biografías (otras ocupan varias páginas) o a lugares geográficos muy concretos o de menor importancia.

Proceso de elaboración

Los Directores de Sección, junto con la lista completa de grandes temas de su materia, se han encargado también de proporcionar los nombres de los más destacados especialistas en cada tema concreto. La Coordinación Central de redacción y asesoramiento les invitaba en nombre del Director de Sección a redactar el artículo correspondiente. Una vez hecho y recibido, el artículo se remitía al Director de Sección para su aprobación científica (en realidad dada de antemano) o para ver si era conveniente sugerir al autor completar o aclarar algún punto, etc.

La Coordinación Central se ocupaba también, si resultaba necesario, de cuidar la presentación, subdivisión de los temas en epígrafes, modos de citar, uso de abreviaturas y otros detalles técnicos que facilitasen el uso práctico de la Enciclopedia, evitando repeticiones innecesarias, etc.

Lógicamente, las respuestas de todos los científicos y especialistas fueron muy entusiastas, comprendiendo las sugerencias que se les hacían, si por ejemplo algún aspecto de su tema ya había sido tratado por otro especialista paralelo (piénsese en temas que necesariamente tenían que ser tratados por varios, como los de países, en los que hay artículos de Geografía, Historia, Sociología y Política, Literatura y Artes, Filosofía y Ciencias, Periodismo, etc.; o en temas como la voz TIEMPO que tiene artículos de Física y Astronomía, Filosofía, Psicología, Religión, etc.).

Respecto a las personalidades que han intervenido, sería prolijo dar nombres concretos. La firma completa de cada uno va al final de su artículo, y un pequeño resumen de sus datos biográficos (títulos y cargos académicos, etc.) en cada tomo donde salen sus artículos y en el tomo final de índices generales. Son cerca de 3.000 los autores de los artículos de la GER, de los que un 80 o 85 % son españoles e hispanoamericanos, y los demás de todos los países del mundo. Habría que citar a la mayor parte de los catedráticos universitarios de España, profesores y colaboradores del C.S.I.C., y diversos especialistas extranjeros, todos muy conocidos.

Lo más nuevo en la GER quizá sea el haber conseguido una obra original, de nivel internacional, no traducida ni adaptada de otras extranjeras, evitando tener que padecer una especie de colonialismo cultural, frecuente en las obras científicas de consulta e investigación que se han publicado hasta ahora en castellano. Y respecto al método de trabajo, es característico de la GER el respeto a la personal responsabilidad de cada autor, reflejándose entre otras cosas en su firma completa (no hay artículos anónimos ni firmados con abreviaturas).

Aporte a la producción editorial

El tomo primero se publicó en 1971, y se empezó a trabajar cinco años antes. Se trata de una aportación científica y cultural de primer orden; una obra mejor y más actual que las pocas grandes Enciclopedias de consulta e investigación que existen internacionalmente conocidas y apreciadas desde hace años. Una obra cuya necesidad se venía sintiendo en los países de habla española desde hace tiempo. Pedro Sainz Rodríguez cuenta en uno de sus libros que ya alrededor de 1930 el gran escritor Gabriel Miró tuvo con él varias conversaciones en las que hablaron de la necesidad de una obra de este tipo en lengua española, y que Miró estaba ilusionado, como la meta enton-

ces ideal, en traducir una gran enciclopedia americana. Esa meta se ha sobrepasado con creces con la GER.

Pero su aporte no es sólo a la producción editorial española, sino a escala mundial. Como ha señalado una revista italiana "la Gran Enciclopedia Rialp es una obra singular cuya importancia supera los confines de España. La originalidad de sus aportaciones, unida a la seriedad científica, la hacen ser una obra de consulta indispensable para el público italiano y de otros países, estudiosos e intelectuales". Todas las Bibliotecas, Universidades y demás instituciones científicas y culturales del mundo tienen o tendrán necesariamente la GER. El Japón ha sido uno de los países de donde han llegado las primeras y abundantes peticiones de la GER; ha habido que hacer un folleto explicativo en japonés; se han hecho ya otros en inglés y alemán, y se están preparando en francés e italiano.

Dentro del alcance internacional de la GER, como es lógico se ha concedido especial atención a los temas de España y de los países de habla española, en el presente y en la historia; y por razones de proximidad física e histórica, a Portugal y a Brasil. De modo análogo, y todavía más acentuado, han hecho las grandes enciclopedias publicadas en otros países, en las que a veces es vano buscar muchos personajes y temas de la vida española e hispanoamericana.

Sin embargo, en la GER se ha evitado la parcialidad y el localismo. Es decir, se ha procurado reflejar las peculiaridades de los pueblos hispánicos, su historia, geografía y cultura, tratando ampliamente los temas del mundo iberoamericano, y a la vez los de todas las demás partes del mundo.

Con la GER se muestra enseguida que el nivel cultural y científico de España no es menor que el de los países que se consideran más adelantados. Queda zanjada la vieja polémica, en gran parte inútil, sobre la "ciencia española" y sobre la capacidad del español para la ciencia y la cultura en serio. Pocas veces ha ha-

bido necesidad en la GER de recurrir a especialistas extranjeros; sólo en concretos casos (piénsese por ej. en la voz NEGRITUD firmada por Léopold Sédar Senghor, y otras cosas así). También se ha recurrido en otros temas a científicos extranjeros reconocidos, precisamente para evitar hasta la apariencia de ciertos localismos o parcialidad hispánica.

La GER ante los problemas de la promoción cultural en la sociedad

El afán de saber, aunque es innato al hombre, se manifiesta quizá más en nuestro tiempo, entre otras cosas porque hay más medios de comunicación y más posibilidades de ir satisfaciendo ese afán interminable. Se estudia y se investiga cada vez más; se escribe y se publica mucho. Y un primer problema muy serio, es precisamente la multiplicación de publicaciones y libros, y el discernir o encontrar en esa desbordante abundancia lo verdaderamente valioso y útil. Gran parte de lo que se publica vale muy poco; se trata de resúmenes, copias y vulgarizaciones de otras publicaciones. Y así muchos se creen en posesión de una cultura que no es más que una colección de lugares comunes y tópicos sin fundamento; con ello, queriendo o sin querer, en lugar de avanzar en el entendimiento de las cosas y en el intercambio de conocimientos y experiencias se tiende a producir el caos mental en las personas y en las comunicaciones. Las publicaciones y libros solventes, en cambio, suelen llegar poco al público general, bien porque circulan sobre todo entre los especialistas, bien porque sus tecnicismos los hacen poco accesibles.

En este sentido, la GER, con su gran número de autores y con su gran difusión, es una experiencia muy clarificadora. Cada tema ha sido abordado por los especialistas necesarios, desde todos los puntos de vista posibles. Se ha citado antes el ejemplo de la voz TIEMPO; se podrían mencionar otros miles de temas; por ej. el MATRIMONIO está tratado en la GER por especialistas de Antropolo-

gía y Sociología, de Teología y Moral, de Derecho Canónico y Civil, de Historia de las religiones; el REALISMO por filósofos, críticos literarios y críticos de arte; la LIBERTAD y la RESPONSABILIDAD por psicólogos, filósofos, teólogos, juristas y pedagogos; la MATERIA por físicos, químicos y filósofos; etc.

En cada voz de la GER se encuentra, pues, una exposición objetiva del estado de la cuestión en los distintos saberes y ciencias que se ocupan de ella, dentro de la autonomía y genuina significación de los datos científicos. Desde luego esa ha sido la intención, y en general se ha conseguido, porque los autores de los artículos se han buscado entre especialistas, que no se han limitado a hacer un "refrito" o un resumen irresponsable o apresurado de otras publicaciones, sino una exposición original y completa, procurando ahorrar palabras y circunloquios, yendo a lo esencial sin simplismos. Al final de cada artículo se incluye además una bibliografía, un conjunto de libros y publicaciones serias que se ocupan del tema, para el lector que necesite ampliar o realizar mayor investigación en ese campo.

Así, la GER resulta un lugar de encuentro muy interesante de las distintas ciencias y puntos de vista sobre las cosas. No se han intentado paliar o disimular ni las discrepancias ni las concordancias entre autores y puntos de vista o de interés en cada rama del saber. Ha salido un conjunto espontáneamente pluralista, no en el sentido escéptico o relativista, sino con el mismo pluralismo de la realidad, de los seres humanos, y de las distintas ciencias. Sin concordismos superficiales y sin falsas contraposiciones, se refleja en la GER la realidad objetiva y las distintas opiniones sobre ella, cosas ambas que son punto de partida de entendimiento y progreso. Ciertamente, se puede comprobar cómo cada especialista tiende a pensar que él agota los temas dentro de la ciencia que cultiva; y se puede comprobar al mismo tiempo que no es así; otras ciencias y otros métodos también tienen que

decir lo suyo. La GER resulta un valiosísimo instrumento para que el especialista y cualquier profesional se abra más fácilmente a la comprensión de otras profesiones y otros saberes, que busque complementarse y así evitar lo que algunos han llamado "bárbara ignorancia" producida por la necesidad de especialización en los conocimientos, profesiones y trabajos humanos.

Se trata de un pluralismo real, no artificial ni basado en un escepticismo o agnosticismo, siempre banales, sino en el conocimiento de las verdades adquiridas y confrontadas y en las diversas opiniones responsablemente expuestas, en el afán de verdad y de respeto a legítimas discrepancias y gustos. Este pluralismo es una notable característica de la GER y del camino de entendimiento y progreso cultural que deja abierto.

Terminación y planes para el futuro

El tomo 23 se publicó a finales de 1975; y el 24 y último apareció a principios de 1977, con índices alfabéticos generales y mapas en color. La elaboración del índice alfabético general, con más de 220.000 términos que se estudian en los artículos de la que se estudian en los artículos de la GER, ha sido una larga y difícil tarea, que multiplica el valor de una Enciclopedia como ésta. Es el último trabajo de la Redacción Central de coordinación y asesoramiento; en la Coordinación Central ha trabajado durante estos años con empeño un buen equipo de licenciados y doctores en todas las materias.

Ahora, aunque lógicamente este equipo se ha reducido en número, el plan es mantenerlo en lo posible. Se reciben muchas sugerencias, tanto de autores de artículos como de lectores de la GER, para su mejor aprovechamiento y difusión. Se recogen ideas para publicar otras cosas, futuros suplementos y ediciones para mantenerla al día, etc. Todo esto quizá llegue a cuajar en una especie de institucionalización de tipo cultural al servicio de las características plura-

listas de la GER, de sus autores y lectores; al menos es el deseo de muchos y en parte se va consiguiendo ya; a ello animan cada vez más las sugerencias que continuamente se reciben en la Coordinación Central.

Entre los autores de artículos de las naciones americanas, indicamos para terminar algunos de los nombres principales de Argentina: Blas Barisani, Arturo Berenguer Carisomo, José María Castiñeira de Dios, Alberto Caturelli, Octavio N. Derisi, Bernardino Montejano, Alfredo A. Roggiano, Vicente D. Sierra, Juan C. Zuretti, entre otros que sería largo enumerar.

Dr. JORGE IPAS

Director de la Coordinación Central de la GER, Madrid.

OTTO KUSS, Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas, Herder, Barcelona, 1976, 453 pgs.

El comentario a "Las grandes cartas paulinas" que nos presenta Otto Kuss constituye, sin duda, una muestra de los esfuerzos que últimamente realizan aquellos exégetas y teólogos que, animados por las exhortaciones del Concilio Vaticano II, continúan estudiando la Escritura "con todo empeño, con fuerzas redobladas, según el sentir de la Iglesia" (D. V. 23).

La nota de originalidad de esta obra está dada por la novedad del enfoque exegético. No se trata, en efecto, de situar a la Escritura en un plano subordinado a la Teología, sino más bien de una interpretación teológica de los textos sagrados. Interpretación teológica de la Escritura que consiste en exponer la totalidad de la doctrina cristiana partiendo de los textos mismos que expresan la Palabra de Dios. Es decir, dado que to-

dos los aspectos del misterio de Cristo presentan entre sí perfecta coherencia y se explican unos a otros, los textos relativos a cada uno de ellos no adquieren su plenitud de sentido sino cuando se los sitúa en el vasto conjunto a que pertenecen, es decir tienen entre sí tales conexiones que la interpretación teológica de uno de ellos repercute necesariamente en los otros.

Ciertamente no descuida nuestro A. el conocimiento objetivo de la historia tal como se desarrolló en la realidad concreta, ni el mensaje de salvación tal como fue formulado y desarrollado en el tiempo. Pero una cosa es saber que la Palabra de Dios resonó verdaderamente en el pasado y otra cosa es querer oír la resonar actualmente como Palabra del Señor Resucitado dirigida a la Iglesia hoy. En otras palabras, trascendiendo Kuss un sentido meramente literal de los textos, se interesa por captar una realidad más profunda dada por un sentido más pleno. Este esfuerzo lo sitúa dentro de la acción pastoral de la Iglesia que tiene por centro el anuncio de esta Palabra "a todas las gentes" (Mc. 16,15) y su participación efectiva en el misterio de la salvación.

Después de una breve introducción a cada carta, expone el A. los diversos textos que luego analiza con mano maestra y gran sentido de síntesis. No es por ello superficial, antes bien al poner en juego las diversas disciplinas, magníficamente combinadas, confluyen éstas en una no menos profunda teología bíblica. De esta manera va pedagógicamente llevando al lector a una cada vez más pronunciada introducción y comprensión del texto sagrado y a una más intensa penetración con el pensamiento de San Pablo. Las "grandes cartas" paulinas recobran así su perennidad y actualidad: el fundamento de toda vida cristiana, en efecto, es el Bautismo, y este "sumergirse" en Cristo (ebaptisthemen = fuimos bautizados) implica compartir el destino mismo de Cristo. La vida de Cristo

resucitado y glorificado es una comunión viva con el Dios viviente. En esta comunión viva con el morir y resucitar de Jesús, el cristiano obtiene la libertad de la esclavitud del pecado y así vive fundamentalmente en Cristo, entregado sólo a Dios.

Con exquisita maestría el A. va perfilando la verdadera personalidad del Apóstol a través de sus cartas. Estas tres epístolas, escritas en distintas circunstancias, a diversos destinatarios, revelan, según Kuss, las ideas fundamentales de la teología paulina. Como las restantes, son el producto de su amor a Cristo, de su pasión por el Evangelio y de la necesidad de robustecer la fe de las diversas Iglesias que muchas veces debían luchar en un ambiente hostil cuando no moralmente desbocado. Por eso las cartas de Pablo son las cartas de un apóstol y están, en consecuencia, al servicio de su trabajo misional. Un solo objetivo lo mueve: abrir para el Evangelio un camino en el corazón del hombre. Y para ello se servirá de todo: recursos literarios, giros rabínicos, hasta del sarcasmo y la ironía cuando haga falta y, por qué no, de la "necedad de la Cruz" (I Cor. 1,18); "todo coopera para el bien" (Rom. 8,28), porque todo está penetrado con la fuerza de su convicción cristiana.

La Carta primera que dirige a los Corintios, como suele acontecer con sus otras cartas, está motivada por asuntos circunstanciales; en este caso nos muestra una buena imagen de una comunidad formada por gentiles convertidos en una gran ciudad. Cifando su comentario a lo esencial, el A. divide la carta en cinco partes. En la primera (1,10-4,21) el Apóstol exhorta a los corintios a la unidad: las comunidades por él fundadas deben ser una sola cosa. Le preocupa que la unidad realizada en Cristo no se ponga de relieve hasta en los detalles cotidianos. En la segunda (5,1-6,20) diserta sobre los abusos que se dan en la comunidad; se trata de un lastimoso caso de lujuria que con autoridad apostólica decide Pablo en forma so-

lemne y definitiva. En la tercera parte (7,1-11,1) responde el Apóstol a algunas cuestiones que la comunidad de Corinto le había planteado por escrito. En frases prudentes y ponderadas, dando muestras de una consumada sabiduría y de un sentido superior de la realidad, Pablo contrapone la doctrina cristiana sobre el matrimonio y la virginidad a las exageraciones de los desenfadados y de los rigoristas. Con la misma altura resuelve el problema de las carnes inmoladas a los dioses: el cristiano no está solo, tiene responsabilidades y deberes para con la comunidad y debe tener en consideración a los "débiles". En la cuarta parte (11,2-14,40), que divide en dos secciones, trata las cuestiones relativas a la vida litúrgica de la comunidad y de la función que desempeñan los dones del Espíritu Santo en la vida comunitaria cristiana. En la quinta y última parte (15,1-58) el Apóstol aborda un tema nuevo. Profundamente interesado en eliminar cualquier confusión o inseguridad, expone con toda claridad la fe cristiana en la resurrección. Este es, en apretada síntesis, el esquema que O. Kuss nos presenta de la primera Carta a los Corintios. En cuanto a la segunda Carta, la divide en tres grandes partes. Comienza con una apologética de su ministerio (1,12-7,16) y ataca a los falsos maestros judaizantes que pretenden minar su autoridad. Continúa trayendo el ejemplo de la caridad de los macedonios la cual muestra de manera palmaria cómo la generosidad cristiana es fruto de la gracia de Dios (8,1-9,15). Finalmente concluye con una nueva apología contra los judaizantes: tiene clara conciencia de su derecho; sin titubeos de ninguna clase ha resuelto proceder con "osadía" contra cuantos opinan que actúa por motivaciones y recursos meramente terrenos y que carece de espíritu, única fuerza capaz de sustentar toda auténtica conducta cristiana (10 a 13).

El fino ojo avizor del A. se destaca en el comentario que hace a la Carta a los Gálatas. Es ella, en efecto, la carta más apasionada que Pablo ha escrito. Allí expone en forma

singularmente clara su inquebrantable decisión de defender el mensaje que se le ha confiado contra cualquier falseamiento y judaización, para evitar la recaída del cristianismo en el judaísmo legalista. Sabe que está en juego la pureza y eficacia de su mensaje. Por eso quiere salvar a quienes se han puesto en peligro y a los que, pese a todo, ama con todo su corazón. Pero dejemos al A. mismo que nos la exponga con sus propias palabras: "La carta está construida de un modo simple y claro. Tras una breve introducción (1, 1-5), el apóstol expresa de inmediato, y con palabras estremecidas, su dolor por la apostasía de los galatas...". Y con admirable poder de síntesis, prosigue: "El cuerpo principal de esta carta se divide en tres partes. Primero presenta Pablo la demostración histórica de la autoridad divina de su apostolado y de su Evangelio (1,11-2,21). En la parte segunda fundamenta su mensaje de la justicia de Dios sobre la base de la fe sin las obras de la ley con argumentos teológicos (3,1-5,12), mientras que en la tercera parte habla de la vida moral en la verdadera libertad cristiana del caminar en el Espíritu (5,13-6,10). La misiva se cierra con una exhortación de conjunto que Pablo traza de su puño y letra (6,11-18)".

En la Carta a los Romanos ocurre que la elaboración teológica de la verdad revelada no se conecta con una circunstancia concreta. Lo que ella presenta es más bien una exposición detenida y perfectamente ensamblada de la doctrina paulina de la salvación. Hace notar el A. cómo "esta teología ha surgido en un proceso vivo, en una confrontación incesante con gentiles y judíos, en una postura vital renovada de continuo, lo que confiere a la exposición serena, con su división y fórmulas relativamente cuidadas, su vitalidad interna que jamás deja de cautivarnos".

También a esta carta la divide Kuss en tres partes. En la primera de ellas (1, 18-8, 39) desarrolla el Apóstol las ideas capitales de su predicación acerca de la justicia de Dios

sin las obras de la ley mosaica, sobre la base exclusiva de la fe en Jesucristo. En la segunda (9, 1-11,36), aborda la función del pueblo elegido en la historia de la salvación: ¿Qué papel debía representar Israel en la realización de los planes de Dios y cuál es la función que de hecho ha desempeñado? Dios es totalmente libre en su obrar. Israel, al endurecerse culpablemente, carga con su destino, aunque siempre la última palabra la tiene la gracia. Ciertamente si el repudio de Israel ha traído a los gentiles a la reconciliación, la conversión de Israel aportará al mundo la consumación. En la última parte (12, 1-15, 13) el Apóstol enumera algunas consecuencias prácticas de su Evangelio: "la renovación de la mente en el amor y en la justicia, renovación que abarca a todo el hombre, tiene que dejarse sentir en la vida social de la comunidad y también en las relaciones del cristiano con el Estado".

Digamos, para terminar, que el Comentario del profesor Kuss corresponde al VI de los IX volúmenes de la gran obra conocida como Comentario de Ratisbona, publicación bibliográfica bajo la dirección de A. Wikenhauser y el mismo Otto Kuss.

MARCELINO OCAMPO

Seminarista de la Diócesis de Catamarca, 2º Año de Teología

HERBERT HAAG, Breve Diccionario de la Biblia, Herder, Barcelona, 1976, 562 pgs.

Este Breve Diccionario de la Biblia nace sobre la base del "Diccionario de la Biblia", de la misma editorial y autor. Pero no se trata de una simple edición reducida, pues sus artículos han sido no sólo seleccionados, sino revisados y rehechos, y en buena parte escritos de nuevo.

Procura ser un manual informativo

sobre personas, lugares, objetos e instituciones que aparecen en la Sagrada Escritura y contiene artículos introductorios de cada uno de los 72 libros que componen ambos Testamentos. Incluye la explicación de 800 términos, con más de 200 artículos-remisiones; 42 figuras ilustran el texto, al que se añaden 3 cuadros de cronología bíblica, sincronizada con la de las culturas circundantes.

Podría ser una obra interesante para auxiliar a católicos medianamente instruidos en la lectura o el estudio de la Biblia, pero... (por desgracia siempre hay un "pero") en algunos artículos mete la cola —et in cauda venenum— la exégesis neomodernista. Características de esta exégesis son el escepticismo de los historiadores de la religión, el racionalismo sin fe de los críticos protestantes, la negación bultmaniana de la realidad histórico-evangélica, y la fresca prescindencia de la Tradición y el Magisterio. Los historiadores de las religiones limitados al estrecho campo de las ciencias positivas (históricas, lingüísticas, crítico-literarias o arqueológicas) son topos ciegos ante la luz de la fe o la oscuridad transluminosa del misterio y repletos de erudición, se rompen los dientes al intentar quebrar la dura corteza de los símbolos. Son ineptos para penetrar el sentido de los libros sagrados, y no sólo de la Biblia, sino aun del Corán o del Bhagavad-Gita.

Esta carencia se halla omnipresente en el Diccionario, aunque tal vez —admitámoslo— de modo difuso, porque para el tratado de los conceptos específicamente teológicos remite al "Diccionario de la Biblia". Citemos a modo de ejemplo el vocablo "Paraíso" (col. 480-482). Parece un lugar común de la exégesis hodierna derivar "Pardes" del persa antiguo, donde se refería al parque del rey o al jardín zoológico. ¿No sería más acertado referirse al sánscrito "Paradesha", que significa lugar o región suprema? Esto nos acercaría al simbolismo del "Centro del Mundo". Y el Paraíso, realidad del estado primordial, es Centro del Mundo originario, antes que Thule o Agartha, Jerusalem

o Roma. El centro es el lugar de la presencia de Dios, en el eje del mundo y en el corazón del hombre. Pero ¿qué puede significar esto para quien entiende las Hespérides como mero mito material y habla de la "primitiva imagen del mundo, según la cual, la tierra está regada por cuatro ríos que la dividen en las cuatro partes del mundo de la cosmología oriental" (col. 481)? ¿Por qué no dice "de la geografía oriental", ya que se muestra incapaz de comprender el simbolismo trascendente de estas imágenes?

Observaciones similares nos sugiere la breve referencia a la teología del Génesis (col. 262), donde el Paraíso es proyectado totalmente hacia el futuro pues "el relato de los principios (...), llamado protología, se refiere al pasado sólo en apariencia" pues "la protología bíblica es una escatología". Se insinúa aquí el prejuicio evolucionista, tan caro a la mentalidad moderna, que quiere hundir el pasado en la oscuridad, pues la realidad del estado primordial y de la caída original viene a arruinar la perfección de sus esquemas preconcebidos.

Pero dejemos estos aspectos más complejos. Señalemos al pasar cierta presencia de Bultmann en los artículos sobre los Evangelios y en la identificación de los "géneros literarios" con la "historia de las formas" (cf. Remisión, col. 260 y Artículo, col. 293 s.), y pasemos a destacar algunas aseveraciones verdaderamente inaceptables.

Por ejemplo en el artículo "Demonios" (col. 163 s.) se concluye: "Las afirmaciones neotestamentarias sobre demonios pertenecen a la concepción del mundo de aquella época y no tienen nada que ver con una revelación obligatoria". Sabemos que negar la existencia del "Adversario" es hoy una moda teológica bastante difundida, pero no por ello menos contraria a la fe (cf. Pablo VI, alocución del 15 de noviembre de 1972 y el documento publicado en 1975 por la S. C. para la Doctrina de la Fe, "Fe cristiana y demonología").

Más grave aún es lo que se afirma en el artículo "María" (col. 399 s.):

"Contra la interpretación de un parto virginal históricobiológico, se han propuesto las siguientes objeciones: a) Los Evangelios de la infancia no son relatos históricos, sino narraciones (midrashim) que quieren afirmar la significación salvadora de Jesús. b) Les sirven de ejemplos antiguos mitos de dioses que engendran hijos con seres humanos. c) Aparte de estos Evangelios de la infancia, el NT (principalmente Pablo y Marcos) desconocen por completo el parto virginal. d) Una tal intervención milagrosa de Dios no es sostenible desde un punto de vista teológico. En todo caso, la discusión sobre el parto virginal ha puesto en claro su único significado teológico importante: el nacimiento de Jesús es el signo obrado por el Espíritu, de un nuevo comienzo en la historia de la salvación (cf. Gen. 1,2). Esta nueva acción de Dios, esta nueva forma de estar "Dios con nosotros", es el milagro: el signo del parto virginal de Jesús está por entero al servicio de la cristología y la soteriología" (col. 400).

Señalemos en primer lugar la ambigüedad del lenguaje, que ya San Pío X indicaba como característica de los modernistas. "Se proponen" objeciones anónimas, con las cuales el autor ciertamente está de acuerdo.

En segundo término, por más que en un párrafo anterior el A. hable de "la concepción de Jesús por el Espíritu Santo", aludiendo a Is. 7, 14, no se limita a negar la virginidad de María "in partu", sino que afecta la misma concepción virginal. En efecto, en el artículo "Virginidad" (col. 627) el A. se preocupa en hacer desaparecer la "virginidad" de la profecía mesiánica de Isaías: "Parece que en el ámbito del antiguo oriente no se poseía ninguna palabra especial para designar a la muchacha inviolada: betulah (LXX en general parthénos) sale con frecuencia como epíteto de la diosa ugarítica Anat que se veneraba como diosa de la fertilidad, por tanto la palabra significa más bien juventud y poder de una diosa".

Permítasenos añadir algunas observaciones. La negación de la historicidad de los Evangelios de la infancia y su identificación con los mitos paganos revela la mentalidad típica de la crítica del protestantismo liberal. El hecho de que otros escritos neotestamentarios no se refieran al parto virginal, en modo alguno puede ser argumento para negarlo. Por último, la afirmación de que "una tal intervención milagrosa de Dios no es sostenible desde el punto de vista teológico" es plenamente gratuita e insostenible en sí misma. Precisamente la teología católica con unanimidad ha sostenido desde siempre lo contrario.

Todo esto demuestra lo que señalábamos anteriormente: Estos exégetas inficionados de libre examen prescinden con toda tranquilidad de la auténtica Tradición católica, e incluso de las definiciones dogmáticas y enseñanzas infalibles del Magisterio.

El Evangelio resulta transformado en una novela con "mensaje". No interesa el "en sí" de la realidad histórica, sino el subjetivo "para mí" de lo que en este caso se denomina "signo". Ahora bien, si por ejemplo la Resurrección de Cristo no fuese una realidad en la historia, sería irreal también nuestra redención y la resurrección a la que estamos destinados. Si la Virginidad de María es sólo un "signo", si se pudiera afirmar, como lo hace Bauer (cf. MIKAEEL 11, p. 122), que Jesús "tuvo un padre humano", entonces María no es Madre de Dios, ni Cristo es Dios, y nosotros... "¡somos los más desgraciados de todos los hombres!" (1 Cor. 15, 19), porque "vana es nuestra fe" (id. 14).

No podemos comentar con serenidad estas negaciones pseudocientíficas, capciosas y solapadas de la Virginidad de María, porque cuando la tocan a Ella sentimos, como decía el correntino, que nos están "mentando la madre". Por ello, aunque en este libro hay muchos aspectos interesantes, que suponen un esfuerzo meritorio, no podemos recomendarlo a los católicos. No podemos recomendarles

un libro donde la Virgen Madre aparece confundida con "la diosa ugarítica de la fertilidad".

P. ALBERTO EZCURRA

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, De la Contemplación de Dios. De la Naturaleza y de la Dignidad del Amor. La Oración, Publ. del Monasterio Ntra. Sra. de los Angeles, Azul, 1976, 184 pgs.

Con este primer libro comienza, como anota el editor, "la serie Padres Cistercienses, la cual estará dedicada a la publicación de las obras de los principales autores del 'Siglo de Oro' cisterciense —siglo XII—, cuya experiencia y doctrina espiritual dio peculiar impronta a la entonces naciente Orden del Cister".

Creemos conveniente dar algunos datos biográficos del A. Guillermo de Saint-Thierry nació en Lieja (Bélgica), de una familia noble, hacia el año 1070. Tomó el hábito monástico en la Abadía de Saint-Nicaise de Reims. En 1121 llegó a ser abad de Saint-Thierry, cerca de Reims. De constitución algo delicada, era un monje piadoso y exigente; amaba la soledad y el silencio. Al mismo tiempo poseía un espíritu voluntarioso, viril y magnánimo. Vivió siempre para Dios. "Se sabe 'teólogo', pero por encima de ello es un contemplativo" (p. 15).

Su amistad con San Bernardo despertó en su corazón el ardor y la sed de Dios, como sólo los santos saben comunicar. Mantuvo con él relaciones epistolares. Y porque tuvo su mismo espíritu lo representó en muchas abadías, acompañando al santo de Clairvaux en la reforma de la Orden Cisterciense, recientemente fundada.

Durante los últimos años, su actividad se vio repartida entre la de-

fensa de la fe católica contra atrevidos innovadores de la doctrina tradicional y la exposición de su doctrina espiritual en favor de las almas ansiosas de perfección.

Si bien no pudo vivir en aquel renombrado monasterio donde se encontraba su maestro, la admiración afectuosa que le profesaba permitió-le terminar sus días escribiendo "La Vida de San Bernardo". Pero sólo alcanzó a redactar los primeros capítulos, ya que la hermana muerte lo condujo al Seno de Aquél en el cual "vivimos, nos movemos y existimos" (septiembre de 1148).

Guillermo de Saint-Thierry buscó insaciablemente a Dios. "Esta búsqueda amorosa de Dios le hace escribir sus pensamientos para entregárselos a sus hermanos. Siendo abad de Saint-Thierry compuso los presentes tratados 'De la Contemplación de Dios', 'De la Naturaleza y Dignidad del Amor', 'La Oración'" (p. 15). Están escritos en forma de meditación y oración. Son como confidencias del alma.

De la Contemplación de Dios está dividido en dos partes. La primera, más vehemente e íntima, trata del "itinerario del alma a Dios". Empieza con una suerte de invitatorio litúrgico, convocando al alma a la contemplación de Dios: "Venid, subamos a la montaña del Señor, y a la casa del Dios de Jacob. El nos enseñará sus caminos. Venid: atención, intenciones, voluntades, pensamientos, afectos, y todo mi interior, subamos al monte en que Dios ve y es visto. Y vosotros: cuidados, solicitudes, ansiedades, trabajos, sufrimientos de la esclavitud, esperadme aquí con el asno —este cuerpo—, hasta que yo y el niño —mi razón y mi inteligencia— lleguemos allá arriba y después de haber adorado, volvamos a vosotros" (1ª parte, cap. I, pp. 33-34).

En la segunda parte prosigue sus análisis de la perfección del amor, pero ahora aborda este tema desde el vértice de su contemplación, ya que, como bien dice la autora de la introducción, "para captar la unión de amor

entre Dios y el hombre es necesario elevarse hasta el centro del misterio trinitario, hasta la consustancialidad, la 'homousios' de las Personas divinas" (p. 30).

De la Naturaleza y Dignidad del Amor es un tratado en el se muestra el camino que deben seguir las "almas novicias en el arte de la oración". En su magistral exposición sobre el desarrollo de la vida de la gracia el A. deja traslucir sus notables condiciones de maestro espiritual. El tema es "la génesis y crecimiento del amor" (intr. p. 77). Comparando los estadios del amor con las etapas de la vida del hombre, escribe: "Del mismo modo, en efecto, que siguiendo el crecimiento o el desgaste de las edades de la vida, el niño se hace joven; el joven, hombre maduro; el hombre maduro, viejo; cambiando de nombres a medida que cambia de cualidades, así, según el progreso de las virtudes la voluntad al desarrollarse se transforma en amor, el amor es caridad, la caridad es sabiduría" (p. 88).

El tercer tratado es el de La Oración. "Como es usual en él —leemos en su introducción—, la plegaria y la reflexión se entremezclan con piadosa unión en ese insaciable deseo de Dios que caracteriza a nuestro autor" (p. 163). El fin que en este breve tratado se propone es saber dónde está Dios, o dónde se lo puede encontrar, o cuál es su lugar: Maestro, ¿dónde habitas? A lo que responde: "Esta localización es la unidad del Padre y del Hijo, la consustancialidad de la Trinidad" (p. 169).

Tres tratados espirituales llenos de contenido en los que el A. se expresa con un lenguaje místico. La introducción general y las propias de cada uno de ellos facilitan sin duda la comprensión de los mismos. A lo largo de estas páginas se nos descubre aquella alma enamorada de Dios, que fue Guillermo de Saint-Thierry.

Agradecemos al Monasterio de Ntra. Sra. de los Angeles el haber-

nos permitido entrar en contacto con una fuente tan rica de la espiritualidad monástica.

PEDRO MARTÍNEZ

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 3er. Año de Filosofía.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, Diálogo con Dios. Sacramento del altar, Publ. del Monasterio Ntra. Sra. de los Angeles, Azul, 1977, 329 pgs.

Una vez más la serie "Padres Cistercienses" nos ofrece otra obra de uno de los principales autores del Cister. En ella se reúnen dos obras de Dom Guillermo, quien nos ha legado estas páginas en las que refleja su apasionada e insaciable espiritualidad al mismo tiempo que un gran conocimiento de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. La finalidad de sus escritos aparece clara desde las primeras páginas y a lo largo de toda la obra. Especialmente en **Diálogo con Dios**, al que limitaremos nuestro comentario, el A. nos da un evidente testimonio de su afanosa búsqueda de Dios. Búsqueda con muchas vicisitudes. "Amo el amor de tu amor", dice en una ocasión, lo que implica una experiencia muy vívida del amor de Dios, con su consiguiénte paz y alegría. Mientras que en otras partes de sus meditaciones Guillermo refleja un agobio enorme, ya por sus achaques físicos, ya por la dureza de su soledad (cf. Med. XII y XIII, respectivamente).

Consideremos algunos aspectos de su espiritualidad.

La miseria humana purificada por el dolor es el camino para la paz y el amor. El contemplativo experimenta como nadie la compunción por sus pecados en lo más íntimo de su ser

con su luz. Así, por ejemplo, la "ru- y éste es el punto de partida que lo lleva al amor. La voluntad del hombre donde reside el amor, es tomada, "tocada" por Dios, y por Él conformada plenamente a su imagen y semejanza. Dios no se deja vencer en generosidad. Cuando el hombre se entrega, Dios no se hace esperar. Sin embargo para alcanzar a Dios muchas veces se debe transitar por el camino del dolor. El dolor es signo de la predilección divina, quizás la prueba más grande del amor de Dios, que es "nuestro Padre". Esto no siempre se comprende: "Señor ¿qué te ha desagradado de mí? —pregunta el A.—; ¿por qué no juzgar a tu siervo? Ante el obsequio de la pecadora dijiste: 'Ha hecho lo que ha podido'. ¿Acaso no hice yo lo que pude?; pareceme incluso haber excedido mis fuerzas. Respuesta del Señor: 'Hijo mío, no desdénas la disciplina de tu Padre, ni te abatas cuando te contradice, pues el Señor castiga al que ama, azota a quien adopta por hijo suyo. ¿Qué hijo hay a quien no le corrija su Padre?. Si te encuentras fuera de la disciplina no eres hijo sino bastardo'" (pp. 224-225).

El "venid a Mí" se gritó a todos, enseña Dom Guillermo, más no a todos es dado el venir. El sufrimiento es, pues, signo de elección; el elegido es preferido por Dios a otros que se tienen por ricos y poderosos. Así se explica que el progreso en la vida espiritual necesariamente debe ir acompañado del dolor. "Sufrí fatigas y conviene que tú las sufras" (p. 226). "La caridad da la suavidad a mi yugo y la ligereza a mi carga. Si tuvieras caridad sentirías esa suavidad" (p. 225). Con estas palabras que el A. pone en boca del Señor se nos declara el meollo, el secreto del sufrir. Pero a la caridad se llega por la obediencia; abrazando la obediencia arribamos al amor, por éste a la paciencia y finalmente a la fidelidad. Así este gran maestro espiritual nos presenta en su diario la meta del sufrimiento. "Fortaleza mía, comdecete de mi debilidad y que mi flaqueza, sometida a tu servicio, sea tu gran gloria. Amén" (p. 228).

En la soledad y el contacto con la Palabra divina se encuentra a Dios. El cisterciense, ebrio de Dios, asume desde su conversión un serio compromiso: la búsqueda de Dios a través de su Palabra. Todos los monasterios deberán poseer en el claustro un lugar apropiado para que allí esté expuesta la Biblia. Gracias a este instrumento para la "lectio-meditatio", y en este lugar santo, el monje se va capacitando para ser vivificado por el Espíritu Santo, permitiendo así que termine en su corazón la Palabra de Dios.

A través de la oración perseverante, a veces árida, difícil, esforzada, Dios nos conduce a la luz. De este modo nos va llevando como de la mano a la plena revelación de su amor, lo cual es resultado de un largo y penoso proceso de interiorización y de ascensión en espiral, proceso que dura toda la vida.

La meditación, en cuanto ejercicio, es siempre igual, pero existen variedad de contenidos, cambios de alturas, horizontes nuevos, aires más puros, energías más vivas, hasta llegar al punto culminante de la subida: la experiencia del amor de Dios y, a través de Él, necesariamente del prójimo.

Guillermo nos muestra cómo Dios hace sentir en sus predilectos la fuerza de su palabra. Esta produce una resonancia en el corazón: es la "eruptatio". Los sermones del A., su "eruptatio", no son sino el eco de la Palabra de Dios que ha resonado en el fondo de su alma, así como esa misma Palabra provocara antaño los llamados "ruptus" en los autores inspirados.

La característica fundamental de los escritos de Dom Guillermo, como de los demás autores cistercienses del alto medioevo, es el matiz intensamente bíblico. Tales escritos son el resultado de una continua "ruminatio", rumiación. El A. hace ver cómo la palabra de Dios, al penetrar en el interior del hombre mediante la ascesis y la soledad, fecunda el alma.

minatio" de una pasaje de la vida de Cristo es el instrumento para ingresar en la mística del Verbo. Advertimos de este modo, cómo a través del ejercicio meditativo, independientemente de las bonanzas o de espesas tinieblas, el hombre espiritual logra atravesar todos los periodos de purificación de los sentidos, pasiones y veleidades. Y de este modo llega a la meta, la experiencia vivida del Amor divino en el fondo de su ser. Es el premio a su fidelidad.

Cerremos este apartado apuntando un aspecto muy apreciado en la espiritualidad de la familia cisterciense. Las Sagradas Escrituras han de leerse no sólo en privado sino también en común, reactualizándose así en toda su intensidad el "buscar con" del relato de Emaús. Pero para ello se requiere que reine entre los monjes una estrecha amistad sobrenatural, como en el caso de San Bernardo y Guillermo.

Conocimiento experimental de Dios a partir de su amor. Dom Guillermo establece una curiosa analogía entre la sensación y el conocimiento-experiencia. Así, hablando del "sentido del amor" dice que el alma es como una especie de placa que vibra ante los objetos que la afectan, y tales impresiones transmutan de algún modo al sujeto en la naturaleza de lo que experimenta. De aquí la importancia de la caridad: el amor mismo es conocimiento, "amor ipse intellectus est", el amor tiene la llave del conocimiento más profundo. Al decir de San Pablo, "contemplando la gloria del Señor, nos transformamos en su misma imagen" (2 Cor. 3, 18). Guillermo afirma que el amor es como el sentido del alma (cf. p. 104). Conocimiento, amor, deificación: "¡Oh caridad, caridad, que hasta aquí nos has traído para que amando a Dios y al Hijo de Dios, nos llamemos y seamos dioses e hijos de Dios!" (p. 105).

Al conocimiento sabroso de la Escritura ayuda no poco el Espíritu Santo, fruto del Amor del Padre y el Hijo. El Espíritu, por su iluminación produce en la creatura un saboreo

("fruitio"), que equivale a la sabiduría o "sapientia".

Creemos que esta joya de la literatura cisterciense es un valioso aporte en materia de espiritualidad. El contacto de estos autores místicos no puede dejar de promover un firme deseo de incoar el "diálogo con Dios", preludio del "cara a cara" de la eternidad.

RICARDO L. ADRIEL

Seminarista de la Diócesis de Gualeguaychú, 2º Año de Teología

THOMAS MC. IAN, Mentiras del Mundo Moderno, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1976, 214 pgs.

Estar "formado" es más importante que estar "informado". El hombre carente de una "forma interior", de una cosmovisión unificadora, es incapaz de una asimilación crítica de la información y se ve reducido a una materia puramente pasiva, apta para recibir todas las deformaciones que quieran imprimirle los medios masivos de comunicación. Inepto para la Verdad liberadora, su libertad resulta anulada por los condicionamientos que le imponen la desinformación, la moda, la "opinión pública", y que tienden a convertirlo en número, masa, cliente o rebaño.

De ahí la importancia de este libro, guía pedagógica para la adquisición de un hábito intelectual capaz de "desentrañar la verdad, sumergida entre la escoria periodística". La intención del A. es clara:

— "Despertar el espíritu crítico del lector, ante los constantes bombardeos de noticias falsas, deformadas o deformantes.

— "Iniciar una propedéutica del difícil arte de leer los diarios, la 'Biblia del hombre moderno', lo que presupone transformar la noticia anónima,

amorfa y masificada en un evento vivo y orgánico, que adquiere sentido gracias a su encuadramiento en un contexto iluminador e interpretativo.

— “Hacer conocer aquellos hechos de la historia contemporánea poco conocidos o que gozan de escasa o ninguna prensa en razón de la orientación ‘progresista’ de la información mundial (...).

— “Deducir de la concatenación e interrelación de esos sucesos ocultos y poco difundidos, el formidable avance de la Revolución Mundial en el campo de la cultura y de la información” (pp. 8-9).

El método del A. consiste en la reproducción de informaciones periodísticas “claves”, seguidas de comentarios breves e incisivos, apoyados en rica e inobjetable documentación. El cuerpo de la obra lleva el significativo título de “Diccionario de un Rumiante” y constituye una ágil vivisección de las corrientes disgregadoras del mundo moderno. Obra contracorriente, de gran utilidad para develar aquella realidad señalada otrora por Benjamín Disraeli, en un famoso pasaje de “Coningsby”: “El mundo está manejado por otros personajes, que no imaginan aquellos cuya mirada no llega hasta detrás de los bastidores” (cit. p. 125).

El libro resulta enriquecido por la inclusión de ocho apéndices más extensos, entre los cuales cabe destacar la tremenda y conmovedora historia del martirio del Cardenal Mindszenty, la excelente radiografía de Kissinger, quien aparece como encarnado reflejo de la figura típica de Juliano Felsenburg (el Anticristo de la novela de R. H. Benson) y el humor de primera calidad con que el A. ha coleccionado y engarzado en imaginaria entrevista la hueca fraseología de alguna celebridad de nuestra política casera.

Verdad y Humor parecen ser las características de quien ha reunido en su pseudónimo el nombre del Aquima-

te al apellido del Mc. Ian chester-toniano, aquel escocés dispuesto a batirse por la restauración del Rey católico o por el honor ultrajado de la Virgen Madre, Reina de los Cielos.

A. E.

JOSE LUIS DE URRUTIA S. J., Nuevo Devocionario. Guía de Caminantes, 2ª edición, Ed. Studium, Madrid, 1976, 704 pgs.

Gracias a Dios se va llenando el vacío que hasta hace poco tiempo imperaba en materia de Devocionarios y libros de piedad. El libro del P. Urrutia que tenemos entre manos nos lo confirma. El A. es director de diversas revistas, en especial de la revista internacional del Apostolado de la Oración (“RC”), y ha escrito numerosas obras de espiritualidad, principalmente en torno al inagotable tema del Sagrado Corazón. Con el presente libro entronca en la larga tradición de cuatro siglos en el curso de los cuales la Compañía de Jesús puso en manos de los fieles tantos devocionarios para alimento de la piedad, y nos ofrece “una guía completa de las prácticas fundamentales para el católico auténtico” (Presentación, p. 15).

Eso es, ni más ni menos, el “Nuevo Devocionario”: un libro cotidiano, con los elementos principales de la liturgia, oraciones para diversas circunstancias, instrucción elemental para los laicos en todo lo que hace a su relación con Dios, a su religión, y con el prójimo en vistas a llevarlo hacia Dios. Está perfectamente actualizado en lo que toca a las reformas litúrgicas (incluyendo un calendario y cuadro de fiestas móviles), al Santoral (con interesantes etimologías de los nombres), a las indulgencias, e incluso a la bibliografía, añadiéndose en apéndice una

muy oportuna “Biblioteca católica básica”.

En fin, este libro ha sido recomendado con énfasis por el Cardenal Primado de España, Mons. Marcelo González Martín. “En este Devocionario hay doctrina que instruye, unción que eleva, armonía que ayuda a escuchar con gozo las llamadas que la Iglesia de la santidad hace desde la rica interioridad de su vida”... “La liturgia y el credo están también aquí, en este pequeño y hermoso libro. Están en forma de devoción y práctica piadosa o en formulación doctrinal que instruye y clarifica, o en invitación seria y amorosa a la purificación ascética. Una devoción sin fe se convierte en superstición y magia; una fe sin piedad y devoción vividas y manifestadas con la corrección que la Iglesia desea, ni se concibe siquiera en un hombre que quiera hablar con Dios desde la sencillez interior de su alma (...) o ayudarse en su oración y en su lucha contra el pecado...”.

“A todo ello —concluimos con el Sr. Arzobispo de Toledo— contribuirá muy eficazmente este Devocionario”.

JORGE BENSON

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 1er. Año de Teología.

LUIS PAZOS, El fracaso del socialismo, Tradición, México, 1976, 219 pgs.

Este libro constituye la segunda edición, corregida y aumentada, de la obra titulada “Praxis para el desarrollo” (México, 1975). Ambos títulos ofrecen la síntesis del contenido, en sus dos facetas, crítica la una y expresión la otra de las soluciones y proyectos propuestos por el A.

La faceta crítica se refiere al fracaso del socialismo en el orden de

la praxis, fundamentalmente económica. Analiza los resultados negativos de la política agraria cubana y soviética y la crisis económica de la Inglaterra laborista. Afirma que el crecimiento chino no se debe al socialismo, sino al aporte norteamericano, señalando a los E. U. como reales y eficaces aliados de los países socialistas. Desmiente la realidad del socialismo sueco, al señalar que en Suecia el 95 % de la tierra y el 90 % de la industria se hallan en manos privadas. En todo esto se puede señalar un análisis claro y pragmático, al que se suma el aporte de datos interesantes.

El proyecto del A. se refiere a nuestro continente y gira sobre dos ejes: la integración económica, política y social de Iberoamérica y una economía de mercado, bajo la cual ésta debe realizarse. Como modelos de éxito, opuestos a los fracasos socialistas, ofrece los “milagros económicos” de Brasil, España, Taiwan, Alemania Occidental y Japón, deteniéndose de modo particular en el estudio de este último.

La mayor parte del libro se destina a analizar los dos aspectos del proyecto y procura deshacer por anticipado objeciones fácilmente previsibles como los peligros de la inversión extranjera, de las empresas Transnacionales, refiriéndose también a los efectos del estatismo o del régimen de propiedad privada.

Por cierto no nos resulta posible aceptar todas las afirmaciones del A. Como éste se sitúa principalmente en el nivel económico, resultaría fuera de lugar oponerle las tremendas falencias que presentan en otros planos algunos de los países señalados como modelos. Limitémonos a señalar el trágico vacío espiritual característico de Suecia y Alemania, o el desorden que hoy aflora en una España que pecó de autosatisfacción durante muchos años de paz y desarrollo materiales.

Desde el punto de vista de la doctrina social católica, podemos reco-

nocer al A. la buena intención de defender y promover las aplicaciones prácticas del importantísimo principio de subsidiariedad. Pero si éste no resulta equilibrado con los no menos importantes de la totalidad y el bien común, queda abierta una amplia senda al liberalismo, en sus aspectos políticos y económicos. Y éste es sólo una etapa en el camino de la Revolución y alimenta las raíces del socialismo y del comunismo, aunque hoy, disfrazado y renovado, se presente a muchos como una opción, a la que no podemos menos que calificar de fraudulenta.

A. E.

SALVADOR BORREGO E.,
México cautivo. Diez engaños
y una verdad, Tradición, Mé-
xico. 1976. 96 pgs.

El A., conocido ya entre nosotros por sus libros "Derrota Mundial" (23 ediciones) y "América peligra" (5 ediciones), procura en las breves páginas de esta obra demoler el mito de la Revolución Mexicana. Mito de trágicas consecuencias para el orden interno de la nación hermana, fachada que sirve también como engañabobos para la exportación.

Diez sintéticos capítulos que desnudan con acierto las tremendas mentiras y las desastrosas consecuencias de 45 años de fraude bajo la omnimoda dictadura del Partido Revolucionario Institucional. De especial interés resultan los referidos a la situación económica, y en particular a la Reforma Agraria, bandera favorita de Obregón, Calles y Lázaro Cárdenas, absoluto fracaso en el orden de la producción, pero útil instrumento para mantener bajo la sujeción del Partido a millones de ejidatarios.

Las observaciones sobre la política antinatalista patrocinada por la ONU

y la Fundación Rockefeller, son válidas para toda Iberoamérica, continentes en el que coinciden la presencia de abundantes recursos no explotados, o mal explotados, con un índice bajísimo de densidad demográfica.

En el capítulo dedicado a la educación resume el A. los cinco "conocimientos" básicos que constituyen el dogma oficial contenido en los textos únicos obligatorios:

"I. Animal y hombre se hallan en el mismo plano. El espíritu no existe. II. La religión es producto de la ignorancia. III. El que tiene algunos bienes (privilegiado) explota al que no tiene. IV. La guerrilla alienta "ideales de justicia". V. Habrá justicia social en México cuando triunfe y se implante el marxismo, que ya triunfó en la URSS, en China y en Cuba" (p. 45).

Los productos de esta educación son lógicamente similares a los que durante largos años nos ha venido ofreciendo la Universidad argentina.

El capítulo oncenno resume los diez anteriores y expresa, a título de conclusión, la verdad anunciada desde el subtítulo de la obra: "La única realidad... es que México vive como país cautivo" (p. 2) y este cautiverio "debe irse haciendo cada vez más completo, más cerrado, más infranqueable". Tal es la consigna de la Revolución Mundial.

A. E.

JUAN ESQUERDA BIFET,
Teología de la espiritualidad
sacerdotal, La Editorial Católica
(B. A. C.), Madrid, 1976,
375 pgs.

"El Vaticano II es un punto de partida. Las líneas sobre la espiritualidad sacerdotal son pistas de trabajo que hay que recorrer para construir el estilo del sacerdote actual y del futuro" (p. 380). A pesar del carác-

ter terminante de los documentos conciliares, en el primer decenio postconciliar se ha producido una crisis muy honda, fruto quizás de malas interpretaciones, de parcializaciones o de falta de elementos de juicio. Pero en el fondo esa crisis es producto de falta de fe y por lo tanto de identidad. En una sociedad que busca lo inmanente, ¿qué sentido tiene en ella un testigo de lo sobrenatural?, "en un mundo que cambia, ¿qué estilo corresponde a la existencia sacerdotal y cuál es su razón de ser y su lugar en la Iglesia, Pueblo de Dios?" (p. 4).

Sin embargo este tiempo de crisis sirvió para una mayor profundización del tema "sacerdocio": los Papas, especialmente el actual, no han dejado pasar ocasión para exhortar al clero a la fidelidad; los Obispos han publicado a este respecto numerosas cartas pastorales; el Sínodo Episcopal de 1971 (en el cual el A. trabajó como perito) abordó el tema y dio a luz un importante documento; los teólogos han investigado con seriedad los distintos aspectos de la vida sacerdotal.

"Tal vez la originalidad de la presente síntesis, nos dice el P. Esquerda en la introducción, es el querer abarcar todos los temas sacerdotales de espiritualidad, sin olvidar las cuestiones problemáticas actuales y los estudios realizados en el primer decenio postconciliar... He recogido también las preocupaciones y experiencias encontradas durante estos años postconciliares en todas las latitudes y en contacto con sacerdotes de todas las razas, lenguas, edades y ministerios". Por ello esta obra es prácticamente el primer tratado completo de teología sobre la espiritualidad sacerdotal. Se parte de una idea central: Cristo, Hijo de Dios, Hermano nuestro, Cabeza y Mediador, Sacerdote y Víctima, es la fuente de todo sacerdocio. A partir de esta realidad el A. aborda los temas ya clásicos: la Iglesia pueblo sacerdotal (cap. III), el sacerdocio común de los fieles (cap. IV), el sacerdocio ministerial (cap. V), etc.

Desde el cap. VI en adelante trata

concretamente, con gran profundidad teológica, y yo diría con piedad, la espiritualidad, la vivencia que se deriva del ser sacerdotal, y cómo el sacerdote ministro "no tiene otra razón de ser que la de sensibilizar a Cristo Sacerdote, Buen Pastor, y unir a los fieles con Cristo para adquirir la filiación de hijos de Dios" (p. 95). La tendencia a la santidad aparece como un presupuesto esencial; de ahí que "el no tender seriamente hacia la santidad sacerdotal, sería una inautenticidad que produciría desequilibrio y falta de identidad" (p. 188). "Por lo que somos, por lo que hacemos y por lo que recibimos, nos urge y es posible ser santos" dice el A. (p. 194).

De todas las virtudes que esta santidad supone (obediencia, pobreza, humildad, virginidad...) el A. pone curiosamente en primer lugar la actitud dialogal: la disponibilidad al diálogo es esencial, el objetivo es la evangelización, "la fundamentación es la palabra de un Dios-Amor, quien ha iniciado el diálogo 'habitando entre nosotros'; el ministro es un instrumento y una continuación de este diálogo del Verbo encarnado" (p. 205).

Es una visión arquitectónica de la vida espiritual del sacerdote, buen pastor, hay una persona que no puede dejarse de lado si realmente se quiere ser de veras sacerdote según Cristo: es María Santísima, Madre, ejemplo y colaboradora del sacerdote. En efecto "la espiritualidad sacerdotal mariana no es un adorno, ni siquiera un complemento de la espiritualidad sacerdotal general, sino que es un aspecto integrante de la misma, puesto que María es parte integrante del misterio de Cristo anunciado, presencializado, comunicado y vivido por el sacerdote. La caridad pastoral es una imitación de los sentimientos y disponibilidad del Buen Pastor, quien ha asociado y continúa asociando a su Madre a la obra redentora" (p. 245). A este aspecto de la espiritualidad el A. le dedica un extenso capítulo.

Ampliamente analiza también el misterio de la vocación sacerdotal así como la pastoral que requiere su de-

tección y cultivo. Este tema, tan importante, máxime en nuestros días, es tratado de manera muy interesante e instructiva. Presenta a la vocación (especialmente la sacerdotal) como “una declaración de amor por parte de Dios” (p. 259).

La obra del P. Esquerda que tenemos entre manos, por su riqueza doctrinal, su claridad a la vez que profundidad, y por el amor con que trata los distintos aspectos de la vida sacerdotal, puede convertirse en un útil texto de meditación. Si a sus méritos intrínsecos añadimos la abundante bibliografía que se añade al fin de cada capítulo, en especial la síntesis valorada y orientada de la bibliografía postconciliar (a la cual el A. dedica un último capítulo), podemos pensar que el deseo y la intención del P. Esquerda pueden hacerse realidad; es decir, “que llegue a formar parte de los estudios (al menos personales) de cuantos se preparan para el sacerdocio y de cuantos sacerdotes realizan cursos de renovación teológica (formación permanente)” (intr.).

Manifestar al mundo la alegría de la propia identidad presupone ante todo el conocimiento de lo que somos en Cristo. Para tal fin la síntesis del P. Esquerda constituye un valioso aporte.

RUBEN DARIO MELCHIORI

Seminarista de la Diócesis de Guayaquichú, 3er. Año de Teología

VARIOS, *Satán. Estudios sobre el adversario de Dios*, Labor, Barcelona, 1975, 255 pgs.

Este volumen presenta a los lectores de habla castellana una selección de los ensayos reunidos por “Etudes Carmelitaines” bajo el título “Satan” (Desclé de Brouwer, 1948).

La selección ha sido realizada to-

mando los artículos-clave de cada una de las cinco partes en que se divide el libro original: existencia, historia, represión, exorcismo y formas.

La existencia de Satán es analizada en la Sagrada Escritura y en la Iglesia primitiva y patristica. Su historia, entre los pueblos paganos y en la perspectiva dualista de los maniqueos. El capítulo sobre la represión estudia la obsesión por el tema que caracterizó a los siglos XVI y XVII, con su gran mezcla de superstición, y analiza los procesos de brujería en ambientes católicos y protestantes. Bajo el título de *exorcismo*, el Dr. Jean Vinchon estudia los aspectos de la personalidad diabólica a través de los diversos estados de posesión. El quinto y último artículo contempla las formas demoníacas, en las artes plásticas de Oriente y Occidente. Se añade una abundante bibliografía, lamentablemente no actualizada con posterioridad a la edición francesa de 1948.

Cabe señalar que, por tratarse de una selección, la visión de alguno de estos temas puede parecer incompleta o parcial. Como toda selección implica un criterio hasta cierto punto subjetivo, se puede lamentar la exclusión de algunos artículos de la obra original, entre los que nos gustaría señalar las magníficas páginas del P. de Tonquédec S. J. Aunque por cierto habría significado un mayor esfuerzo editorial, hubiera sido de desearse la traducción completa de “Satan” que, junto con la “Demonologie” de von Petersdorf, puede señalarse entre los mejores tratados sobre el tema.

Pero estas observaciones críticas no quitan el mérito del libro que comentamos, al que se puede recomendar como uno de los pocos serios y confiables, entre la arrolladora marea de obras estúpidas, peligrosas o directamente satánicas que hoy inundan los escaparates de las librerías y las pantallas de los cinematógrafos.

A. E.

GUILLERMO PATRICIO MARTIN, *Introducción al “Tratado de la Ley” en Santo Tomás de Aquino*, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1976, 73 pgs.

El A., titular de la cátedra de Derecho Natural de la Universidad Católica de La Plata, destina este ensayo a sus alumnos y lo considera especialmente útil para los de Introducción al Derecho “como primera aproximación a la temática riquísima del Doctor Angélico”. Es una guía y presentación de las cuestiones 90 a 97 de la “prima secundae” de la Suma Teológica, cuya lectura — pese a las abundantes citas — intenta facilitar, y no suplantar.

El Tratado de la Ley, que sigue al de los actos humanos y sus principios intrínsecos, fue redactado por Santo Tomás en una perspectiva teológica. Su culminación, en efecto, se halla en las cuestiones referidas a la Ley Evangélica, íntimamente penetrada con el tema de la Gracia, a cuyo estudio específico precede, y en el que halla su plenitud toda la visión moral del Aquinate.

El A. tiene clara conciencia de esto, y lamenta que la concreta finalidad de este trabajo lo obligue a omitir el tratamiento de la Ley Divina — antigua y nueva. Pero aun prescindiendo de la incomparable riqueza de una más amplia visión teológica en el orden de la Redención, los principios de Santo Tomás son plenamente válidos para iluminar el orden natural, y de fundamental importancia en este mundo suicida donde el Orden está amenazado de muerte.

El ensayo sigue el orden de las cuestiones de la Suma, tratando del concepto y esencia de la ley, de sus clases y efectos, de las leyes eterna, natural y humana. La exposición es clara, y cumple su finalidad introductoria, relacionando los diversos temas con la hodierna problemática jurídica.

ca. Como idea unificadora se puede señalar la defensa y fundamentación metafísica del derecho natural contra la teoría kelseniana que reduce la ciencia jurídica a una “ciencia del derecho positivo o sea del derecho creado por los hombres” (cit. p. 11).

Señalemos un punto que nos parece discutible: al explicar la causa final de la ley (pp. 19 ss.) el A. se refiere a la polémica “primacía de la persona o primacía del bien común”, señalando como exponentes de ambas posiciones a Maritain y a Charles de Koninck. Busca luego una tercera vía y, siguiendo al Padre Lachance, considera que la controversia es “más semántica que real” y que ha sido agotada por la definición del bien común acuñada por F. A. Torres Lacroze, a quien el A. considera su maestro. Tal definición es, sin duda, correcta, pero no pensamos que agote tan fácilmente la controversia, a la que no podemos considerar un mero problema de palabras, sobre todo al advertir las consecuencias concretas que ha tenido la posición maritainiana, contra las que el mismo Maritain reaccionó con violencia en su “Campeño del Garona” — aunque sin reconocerse causa de tales efectos.

Creímos conveniente dejar constancia de esta reserva. Ello no nos impide reconocer el valor de esta obra, y señalarla como positiva y recomendable.

A. E.

LEONARDO CASTELLANI, *Elementos de Metafísica*, 2ª ed., Penca, Buenos Aires, 1977, 201 pgs.

La primera edición de “Elementos de Metafísica” apareció en 1950, para desarrollar el programa de Metafísica y Ética propuesto por el Ministerio de Educación para el curso de Filosofía del sexto año de Magisterio. El programa oficial se perdió en el flujo y reflujo de las reso-

luciones ministeriales, en la marea del cambio permanente que soportan desde tiempos inmemoriales las pobres víctimas de la enseñanza oficial en la Argentina. Pero el libro sigue siendo válido, porque la Metafísica —gracias a Dios— está más allá de los humores pasajeros de gobernantes heraclitianos.

Se trata de un “manual”, pero no fabricado a fuerza de tijera y cola —como la mayoría de sus congéneres. Los fabricantes profesionales de manuales escolares los hacen así, saqueando en el estudio ajeno. Y luego salen a buscar amigos en el Ministerio, o profesores que los “recomienden”. No es éste el caso. Aquí se halla reflejado el saber de un maestro, capaz de exponer en estilo ágil y atrayente, al alcance de los principiantes, el fruto de lo asimilado en muchos años de estudio y meditación.

El texto expone los principios fundamentales de la Metafísica, presenta un breve panorama histórico de la misma e incursiona en la Teología natural y en la Ética fundamental. Se completa con una rica selección de textos, que el A. propone para ejemplo y ejercicio.

Por cierto no se trata de una obra para profundización o estudio exhaustivo. Pero por su claridad puede ser útil —incluso en el nivel universitario— para fines de repaso y síntesis. Puede también señalárselo como una provechosa introducción a la Filosofía.

A. E.

LEONARDO CASTELLANI,
Cristo ¿vuelve o no vuelve?,
2ª ed., Dictio, Buenos Aires,
1976, 300 pgs.

Un estudio breve y denso en tres secciones que se refieren a la Parusía, el Anticristo y los signos del Advencimiento. Más una cuarta, donde el A. intenta aproximarse poéticamente a lo inexpressable del misterio. Obra

escrita en un espíritu de Adviento, en medio de la oscuridad de un mundo cuya “enfermedad mental específica es pensar que Cristo no vuelve más; o al menos no pensar que vuelve” (p. 17).

Conocida es la predilección de Castellani por el tema “esjatológico”, tal vez porque le ha tocado sufrir en carne propia la Gran Tribulación, y ha fortalecido en ella su esperanza. La expectación de la venida gloriosa del Mesías pervade todas sus obras, científicas o literarias. Quisiéramos recordar aquí las que le consagra de manera específica:

— “El Apokalypsis de San Juan” (2ª ed., Jus, México, 1967), traducción del original griego y comentario exegético.

— “La Iglesia patrística y la Parusía” (Paulinas, Bs. As., 1962), traducción comentada y ampliada de la obra del R. P. F. Alcañiz S. J., que glosa los principales textos patrísticos referidos al capítulo XX del Apokalypsis.

— “Los papeles de Benjamín Benavidez” (Jus, México, 1967) donde, en significativa trama, personajes (hasta cierto punto) ficticios sirven de soporte a través de sabrosos diálogos para la comprensión de los símbolos apocalípticos.

— “Su Majestad Dulcinea” (2ª ed., Patria Grande, Bs. As., 1974), novela según nuestro criterio la más lograda de Castellani, inspirada en el “Señor del Mundo” de R. H. Benson (cuya mejor traducción castellana se debe a la pluma del A.). Magnífico alimento espiritual para los “cristeros” que procuran sobrevivir en fidelidad los tiempos de la Gran Apostasía y la Gran Persecución.

Castellani no es un exégeta “erudito”, a la manera de los que asesinan la Escritura sacra, a fuerza de diseccionarla y desarmarla en piezas, bajo el frío análisis de la lente crítica. Su exégesis es la de los Padres, iluminada por la fe y la contempla-

ción, plena de buen sentido natural y sobrenatural, al que se suma su inmensurable y polifacética cultura.

Su lectura del Apokalypsis rechaza la interpretación alegórica, favorita de los autores modernos, a la que antepone la fidelidad al sentido literal. Ello lo obliga a marchar contracorriente en muchos puntos, particularmente en la interpretación de Ap. XX, en el espinoso problema de la doble resurrección y el Reino de los mil años. En esto se halla en compañía de casi todos los Padres antiguos (incluso el San Agustín primero) y retoma las orientaciones del P. Lacunza (“La Venida del Mesías en Gloria y Majestad”), extraño, olvidado y meritorio exégeta chileno del período hispánico.

Por cierto esta posición le ha valido ataques y menosprecios. Pero el A. se ocupa en distinguir claramente el “quiliasmo” carnal, burdo y condenado, del milenarismo espiritual que si bien no puede enseñarse con seguridad (“tuto doceri non posse”: P.C.B. 20-VIII-41) tampoco es lícito condenar o rechazar a priori (cf. pp 67-71).

El libro encierra una segunda sección de “Ensayos religiosos”, enriquecida con varios capítulos en esta nueva edición. El Castellani asistemático incursiona en ella por los temas más diversos, desde la Infalibilidad pontificia hasta el comunismo, y de la educación a la parapsicología y la “televisión católica”.

El estilo es el clásico del A., maestro de la pluma y del idioma en todas sus obras, desde la conmovedora diaphanía de las fábulas camperas hasta la elegante precisión con que aborda los más abstrusos problemas en su “Conversación y crítica filosófica”. En medio de las más serias reflexiones salta la chispa del humor inesperado, como tras el estilo humoroso o la ironía cáustica se disimulan modestamente perlas preciosas de sabiduría. Eso es Castellani: sabiduría forjada en el estudio, en la oración y el sufrimiento, que ilumina desde

la alto, con versación asombrosa y seguridad de maestro, los campos variopintos del peregrinar humano.

A. E.

GUILLERMO RANDLE S. J.,
Oculto y descubierto, Guadalupe, Buenos Aires, 1975, 99 pgs.

El libro se presenta como “una lectura de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio de San Lucas” y consiste en una serie de “reflexiones” sobre diversos textos evangélicos. El A. sigue en ellas la conocida técnica del bandido Procusto, hijo de Poseidón: extiende la realidad del Evangelio sobre sus propios esquemas mentales, para cortar luego lo que sobra y estirar lo que falta, hasta obtener la exacta dimensión deseada. El esquema mental del A. es muy simple, y lo hemos analizado ya comentando a Paulo Freire: la reducción de toda la realidad al plano sociopolítico y el análisis de la misma desde la oposición dialéctica de opresores y oprimidos. Como resulta un esqueleto muy pobre, se procura rellenarlo después con el recurso a todos los “slogans” de moda y a todas las palabras mágicas que la “intelligentsia” revolucionaria se ha preocupado por cargar de afectividad positiva o negativa, con el laudable intento de “liberar” a los hombres de la engorrosa tarea de pensar. Liberación, dependencia, concientización, imperialismo, pueblo, violencia institucionalizada, compromiso, proceso, cambio de estructuras, alienación, América Latina, etc., etc. El eterno “ritornello” de palabras reiteradas según la misma frecuencia machacona y obsesiva con la que el “corazón” y la “pericardio” se hacen presentes en cualquier antología tanguera. Palabras que no se ordenan a iluminar un concepto en la inteligencia, sino a des-

pertar un estado anímico pasional como disposición para la "toma de conciencia", en el más puro sentido marxista de la expresión.

El transfondo teológico de este libro, si es que existe, habría que buscarlo por el lado de una "teología del Exodo" judaica, tan cara a todos los "teólogos" de la liberación. Decimos judaica, porque en ella el Exodo deja de ser sombra y figura para transformarse en la realidad definitiva, mientras que la Pascua de Cristo —su muerte y resurrección— se diluye hasta quedar reducida a mero símbolo y tipo de la liberación material. Teología véterotestamentaria de la retribución intramundana, anhelo farisaico del Mesías como liberador temporal.

Vayan por delante algunos botones de muestra. El primero se refiere al reduccionismo dialéctico señalado más arriba: "Salta a la vista que el núcleo de la lucha no se da entre creyentes y no creyentes, como quiere hacernos ver la ideología del poder. La lucha existe entre dominadores y dominados, barrera entre los hombres, escándalo y verdadera fractura del pueblo de Dios, cuando entre los dominadores hay quienes se dicen cristianos" (p. 22). Tenemos así una original versión actualizada de las Dos Banderas de San Ignacio, o de las Dos Ciudades de San Agustín.

El llamado del Señor: "el que quiere asegurar su vida la perderá, pero el que pierde su vida por causa mía la asegurará" (Lc. 9,24), resulta una "formulación escandalosa para nuestro sistema sociopolítico, y su educación pequeñoburguesa, sistema y educación que excluyeron de su conversación el Evangelio, el cambio sociopolítico y el sexo". Continuando la reflexión nos enteramos que perder la vida por Cristo significa "hacer una economía al servicio del hombre, y no un hombre al servicio de la economía" (p. 44).

Cristo es luz para los ciegos (cf. Lc. 4, 19). "Luz para ver ¿qué?: la substracción de los derechos del pue-

blo en muchos países latinoamericanos (Chile, Brasil, Uruguay...), la negación en la práctica de la inviolabilidad del domicilio, del habeas corpus, del secreto de la correspondencia, de la libertad de prensa, de reunión, de expresión del pensamiento, de la libertad sindical, del derecho de huelga. Luz para ver el terrorismo oficial institucionalizado: control del espionaje interno y de la policía secreta, creciente intromisión del Estado en la vida particular de los oprimidos, sin trepidar en recurrir con frecuencia a la tortura, al asesinato o el hambre para mantener sometido al pueblo" (p. 29)...

Moraleja: "Erat lux vera quae illuminat omnem hominem..."

La parábola del buen samaritano le sugiere al A. (como al Don Quijote de Giovanni Guareschi) tan sólo compasión por los salteadores: "¿Por qué existen bandidos, salteadores? ¿Será porque quieren serlo? ¿O serán la consecuencia de ambientes infrahumanos? (...) ¿Por qué se dan esas circunstancias ambientales infrahumanas?" (p. 49). "Jesús nos habla de bandidos (...) de una justicia hecha por pocos en beneficio de pocos". En cambio el asaltado "era un hombre procedente de Jerusalén, ciudad donde se encontraba el orden del Derecho de Roma" (p. 50). Es decir un "opresor imperialista".

Moraleja: ¡Bien por los bandidos! ¡Abajo el samaritano, cómplice del opresor!

Digna de antología es la reflexión 27, sobre la parábola del hijo pródigo. "El hijo menor, mediante el ejercicio de su libertad reclama, pide y obtiene justicia, porque la propiedad no pertenecía enteramente al padre, sino a cada uno en proporción"; por ello "es figura de 'el hombre en liberación', de la sangre joven, de los humildes y los hambrientos, del pueblo, de los oprimidos, que irrumpe en la relación de dominio del padre y de seguridad del hermano mayor"... (p. 63).

Nos preguntamos cómo esta exégesis genial pudo permanecer ignorada durante veinte siglos. ¡Tiemblen en sus sepulcros Padres y Santos, Exégetas y Doctores! Pues las lecturas que hicieron de la parábola son merecedoras de severa reprobación: "Por supuesto, para quien vea en el Evangelio una colección de moralismos bienpensantes, este texto del hijo pródigo ejemplificará la historia de un muchacho bueno y otro malo. Entonces todos los valores humanos, la vida que nos trae Jesús, quedarán sir descubrir. Quien así lo interprete estará enrolado, sin duda, entre los sostenedores de una sociedad cadavérica, con los últimos estertores de un orden de injusticia, cuyas contradicciones saltan a la vista: Mientras declama la libertad esclaviza con el dinero, domina con los medios de comunicación y mata con las armas" (pp. 63 s.).

Podríamos continuar citando disparates de este calibre, o más gruesos aún, pero no nos interesa transcribir aquí todo el libro. Por cierto se trata de una obra de ínfima categoría, mas se inscribe en la amplia corriente que intenta marxistizar a la Iglesia. Vale la pena señalarla para indicar a través de ella dos peligros.

El primero es la lectura materialista del Evangelio, intentada por varias obras de reciente aparición. Esta constituye una etapa más o menos

velada de la tendencia a vaciar de su substancia el lenguaje evangélico, para rellenarlo luego de contenido socio-político. Traición al Verbo. Instrumentalización de la fe y de la Iglesia para el servicio de la Revolución.

El segundo peligro consiste en el influjo de estas ideas sobre los católicos desprevenidos, y en particular los jóvenes. La reacción ante la injusticia, la capacidad de ideal y de sacrificio, la disposición para la utopía que éstos poseen, son canalizadas, a través del sentimiento exacerbado, por el camino del odio, hacia la destrucción y el crimen. Lamentablemente poseemos sobre el tema abundante experiencia e información. Parecería que se quiere tender una cortina de silencio sobre la responsabilidad de tantos sacerdotes y colegios religiosos que han encaminado a no pocos jóvenes a la cárcel o a la muerte. Y no se trata, ciertamente, de casos aislados. Por su parte, los concientizadores terminan por escudarse tras los "privilegios clericales" —por ellos tantas veces repudiados— para escapar al castigo y proseguir traicionando su misión, envenenando almas y deformando conciencias.

Proclamar esto es, también, "dar testimonio de la Verdad".

P. ALBERTO EZCURRA